MIHAIL GRĂDINARU

HEIDEGGER

Drum către depășirea metafizicii

Editura SEPTENTRION

MIHAIL GRĂDINARU

HEIDEGGER

Drum către depăşirea metafizicii

Editura SEPTENTRION

CUPRINS

I. TEMATICA CERCETĂRII

II. PRIMUL PALIER AL ANALITICII EXISTENȚIALE

A-fi-în-lume

III. AL DOILEA PALIER AL ANALITICII EXISTENȚIALE

Grija

IV. AL TREILEA PALIER AL ANALITICII EXISTENȚIALE

Temporalitatea

TEMATICA CERCETĂRII

1. *Depășirea metafizicii prin reelaborarea întrebării despre sensul firii*

Trei linii directoare se disting în cîmpul tematic al gîndirii heideggeriene, conferindu-i o înfățișare distinctă. Ele pot fi rezumate astfel :

— *Homo metaphysicus* a întrerupt legătura lui conștientă cu firea ;

— Metafizica reprezintă istoria acestei imense „uitări" ;

— Abandonarea omului departe de fire este cauza dezumanizării și rătăcirilor sale tragice în era tehnicii.

Aceste trei teze, care sugerează un silogism, pot fi reduse la una singură — concluzivă, imperativă : Metafizica trebuie depășită, prin restabilirea legăturii cu firea, de către un *homo humanus*.

Redusă astfel, brutal de simplist, la expresia ei frustă, inițiativa heideggeriană de gîndire se dovedește practic de neînțeles. Pentru ca ea să aibă un sens, ar trebui să fie clar ce semnifică termenii *metafizică, fire* și *fiind*. Or, cu explicitarea semnificației lor se ocupă întreaga operă heideggeriană, care obligă astfel la o lectură circulară. Pe bună dreptate, Heidegger nu acceptă că ar fi evident ceea ce ei vor să spună, sau că ar fi bine definiți în cadrul filosofiei, reprezentînd, ca să spunem așa, o cucerire definitivă a acesteia. Dimpotrivă, trecînd în revistă „prejudecățile care cultivă și întrețin permanenta indiferență față de întrebarea despre fire" *(Sein und Zeit*, § 1), el enumeră, alături de aserțiunea aristotelică potrivit căreia firea ar fi conceptul cel mai general

(v. Arist., *Met.* B 4, 1001 a21), care din cauza generalității sale supreme nu poate fi definit, și convingerea că firea ar fi un concept evident.

Concluzia pe care o trage este că „luarea în considerație a prejudecăților face de altfel să fie limpede nu numai că *răspunsul* la întrebarea despre fire lipsește, dar și că întrebarea însăși este obscură și dezorientată. A repeta chestiunea firii înseamnă de aceea a elabora întîi, o dată, suficient, punerea chestiunii" *(Sein und Zeit,* § 1).

Iată un fapt deconcertant : Heidegger îi acuză pe toți gînditorii care l-au precedat că au pierdut din vedere ceea ce constituie, după spusele lui Aristotel, țelul unic și excelent pe care ei ar fi trebuit să-l vizeze : răspunsul la întrebarea : „Ce este firea ca atare ? Firea ca fire ?". Ca într-o uvertură wagneriană, laitmotivul întregii lui opere este expus, concis, încă din primul paragraf al lui *Sein und Zeit* : „Chestiunea numită (cea a sensului firii) este astăzi căzută în uitare, cu toate că timpul nostru consideră un progres să accepte din nou *Metafizica*. El se crede totuși scutit de eforturile pe care le-ar cere o nouă aprindere a ghigantomahiei *peri tes ousias*. Problema la care ne referim nu este însă arbitrară. Ea a susținut căutările lui Platon și Aristotel la Atena, chiar dacă, ce-i drept, a amuțit de atunci — *ca întrebare tematică a cercetării reale*. Ceea ce aceștia doi au cucerit a rezistat, cu diferite deviații și „zugrăveli pe deasupra", pînă la *Logica* lui Hegel. Și ceea ce odinioară, cu un efort suprem al gîndirii, a fost smuls prin luptă fenomenelor, deși fragmentar și într-un prim asalt, s-a trivializat de mult".

Urmează apoi prezentarea sumară a prejudecăților care declară superfluă chestiunea sensului firii și îi legitimează omiterea. Dar, mascată de fronda la adresa prejudecăților care obnubilează chestiunea firii, se insinuează aici o altă, mult mai mare, prejudecată, veritabilă condiție de existență a metafizicii însăși — anume că întrebarea despre sensul firii ca fire *(ti to on ?* — cum o formulează Aristotel : „Ce este fiindul ?") ar fi „obiectul veșnic al tuturor cercetărilor trecute și prezente, întrebarea care se pune întotdeauna" (Arist., *Met.* VII 2, 1028 b).

Heidegger împărtăşeşte, în acest punct de plecare al demersului său filosofic, dogma tabu a întregii metafizici, potrivit căreia întrebarea *ti to on* ar fi originară. Faptul că întreaga meditaţie a grecilor dinainte de Socrate a fost o unică, mare *peri physeos*, multiplu reluată, adică o întrebare adresată naturii (iar nu firii ! ! !), nu-l clinteşte din fixaţia sa. *Physis* este pentru dînsul identic egal cu firea fiindului ca atare şi în totalitatea sa. Această frază paradigmatică poate fi regăsită, cu variaţii de nuanţă, de la un capăt la altul al operei sale.

Ce se întîmplă atunci ? Ce se întîmplă dacă este pierdut din vedere acel *dincolo de fiinţare (epekeina tes ousias)* despre care încă mai aminteşte Platon ? Natura nu mai este văzută ca o „bipartiţie" Unu — fire, ca o complementaritate onto-henică (sau onto-deontică), între termenii căreia există identitate dar şi diferenţă. Unul, insistenţa ce trebuie să vină la existenţă, este negat şi asimilat firii, pe urmele lui Aristotel care susţine că „Firea şi Unul sînt unul şi acelaşi lucru şi de aceeaşi natură" (Arist., *Met.* IV 2, 1003 b) — dar împotriva tuturor gînditorilor presocratici, pentru care firea nu este pozitivitate originară, ci negativitatea unei dezvăluiri : *a — letheia*.

Cu alte cuvinte, a rămîne orb la bipartiţia fundamentală a *physis*-ului înseamnă să ancorezi hotărît în solul postsocratic al filosofiei, care pe drept a fost numit metafizic, deoarece vine după fizica aurorală, ca o gîndire parţială, unilaterală, numai a unui palier al naturii — cel ontic. A echivala *physis*-ul cu firea, a considera filosofia primă ontologie şi nimic mai mult, pur şi simplu ontologie, înseamnă să fii metafizician.

Se înţelege atunci că tentativa heideggeriană de depăşire a metafizicii prin recuperarea firii închide în sine germenul unui eşec necesar. Ea se bazează pe o eroare de metodă. Aspiraţia către firea ca fire este, prin definiţie, o pasiune metafizică.

1.1. *Opţiuni capitale.* — În elaborarea chestiunii sensului firii *(die Frage nach dem Sinn von Sein)* Heidegger renunţă, programatic, la orice teorii şi opinii tradiţionale pe această temă. Totul este luat de la zero. Jalonîndu-şi

drumul de urmat, el ia două hotărîri capitale, grele de consecințe. Prima este să avanseze în direcția firii plecînd de la fiind. A doua, să aleagă ca fiind particular ce trebuie interogat — omul.

Ideea de a afla ceva despre obiectul cercetării analizînd cercetătorul care îl studiază apare, la prima enunțare, cel puțin bizară. Dar firea nu este un obiect de cercetat printre altele. Heidegger consideră că fiecare fiind *este* pe fundamentul firii sale și că pentru a dezvolta chestiunea firii *(die Seinsfrage)* este necesar și suficient să fie făcut transparent, în privința felului în care *este*, un fiind cît mai potrivit ales în acest scop, pentru a-i degaja fundamentul.

Dar ce semnifică firea unui fiind *(das Sein des Seienden)*? Este ea altceva decît firea ca fire *(Sein als Sein)*, decît firea în general *(Sein überhaupt)*, firea ca atare *(Sein als solches)*, firea însăși *(Sein selbst)*? Este altceva decît fiindul *(das Seiende)*? Acest din urmă termen desemnează orice existență particulară, nu întrucît are o proprietate sau alta, ci întrucît *este*. Anticii nu făceau diferență între fire și fiind *(einai* și *on* erau pentru dînșii termeni echivalenți) — și nici metafizica de pînă la Heidegger, exclusiv. El este cel care introduce *diferența ontologică*, numind ontic *(ontisch)* domeniul fiindului și ontologic *(ontologisch)* pe cel al firii.

Evident, aceste întrebări nu au răspuns la început de drum, dată fiind îndoiala metodică, ignoranța socratică — sau pur și simplu respingerea în bloc a tuturor „achizițiilor" ontologiei de pînă la el, pe care Heidegger o adoptă. Dar o anumită opțiune el tot face, atunci cînd consideră răspunsul la chestiunea firii „o degajare ce scoate la iveală fundamentul" *(Sein und Zeit*, § 2).

Această *aufweisende Grund-Freilegung* este însă, în primul rînd, o metaforă spațială. Ea ar fi perfect valabilă în cazul unei clădiri, unde dărîmînd construcția și îndepărtînd molozul se poate da la iveală temelia. Dar fiindul nu stă astfel pe fundamentul firii sale. Poate că el nu stă deloc *pe* acest fundament, ci *în* orizontul firii, ca dezvăluit în dezvăluire, ca lucru manifest determinat, finit, „decupat" în manifestarea infinită, nediferențiată. Făcîndu-l transparent, poate că nu vom da peste fire,

ci peste arheul propriu, care îl generează şi care este autenticul său fundament. Aceasta este perspectiva *generativă*, în care presocraticii au văzut natura şi lucrul natural. Lui Heidegger însă, ca tuturor metafizicienilor, nivelul uneui arheu al naturii (Unul), complementar firii ca fire — şi totodată monadă a unei infinităţi de monade individuale, cîte una pentru fiecare fiind particular — îi este străin şi inaccesibil.

Privată de această origine, care nu dă naştere firii ci se manifestă ca fire (altfel spus : care *este* ceea-ce-este, preexistînd însă generării sale ca insistenţa ce *trebuie să fie)*, natura se rezumă pentru el, strict, la fire. Identitatea *physis* = *Sein* rămîne pentru dînsul indiscutabilă. Dar pentru că originea nu poate fi izgonită din natură, care chiar asta înseamnă : *naştere*, firea este investită cu atributele ei. Ea devine atunci Unu (bloc unit al firii) care dă naştere fiindelor deschizîndu-se, desfăcîndu-se (nu se ştie cum şi de ce) în „multiplu". Evident, firea capătă în acest caz caracter de fundament, în sens de arheu. Ideea implicată aici este că fiindul „ia naştere", adică se manifestă, prin deplierea unui *Zwiefalt* al firii şi fiindului (de la *Faltung* : îndoire — şi *zweien*, care înseamnă a asocia, dar şi a scinda). Acest termen, ce apare tîrziu în scrierile lui Heidegger, nu aduce nimic nou în gîndirea sa. El nu se referă la „bipartiţia" *physis*-ului, la identitatea şi diferenţa Unu — fire, ci reia şi precizează sensul diferenţei ontologice (dintre fire şi fiind), în perspectiva căreia cercetarea se desfăşoară tot timpul.

Cea de a doua opţiune capitală pe care Heidegger o face, în acest start decisiv al tuturor demersurilor sale de gîndire, este alegerea omului ca fiind ce trebuie interogat, adică analizat şi făcut să devină transparent, pentru explicitarea sensului firii. În aparenţă, faptul este firesc şi de la sine înţeles ; ce alt fiind putem noi cunoaşte mai bine decît pe noi înşine ? Ce alt fiind ne poate fi mai accesibil ?

În realitate, problema nu se pune aşa. Heidegger nu alege omul pe motive de accesibilitate, ci pentru că, dintre toate fiindele, el are un statut ontologic privilegiat. Anume, el este fiindul al cărui mod de a fi este acela de „întrebare" pusă firii. Aceasta înseamnă că omul po-

sedă o înțelegere preconceptuală a firii și capacitatea de a-i prinde acesteia sensul în concept. Mai precis, întregul său mod de a fi adoptă atitudinile constitutive ale întrebării : el este către..., percepe, înțelege, alege, ajunge la ceva ce *este* — și știe fără greș, chiar dacă vag, șovăitor și estompat, cînd și dacă ceva *este* sau *nu este*. În plus, el este capabil să prindă în concept această înțelegere și s-o expliciteze.

Omul posedă această vedere prealabilă către fire, se mișcă fiind călăuzit permanent de înțelegerea ei spontană, continuă și firească — iar acest fapt aparține constituției sale esențiale. În el însuși, omul are cu chestiunea firii o relație care îl definește, care îl pune deoparte printre alte fiinde, ca fiind privilegiat, exemplar, și îl recomandă spre a fi interogat asupra sensului firii.

1.1.1. *Dasein.* — Acest fiind eminent, unic printre celelalte fiinde, ce reprezintă un *„Da“* (ceea ce în germană înseamnă „aici“) vizavi de fire *(Sein)* este sesizat terminologic de Heidegger prin numele de *Dasein. Dasein* este cel care, în ființa lui, se raportează constant la fire, cel care, întrucît este, este mereu prezent la prezentarea firii. *Dasein* semnifică omul sesizat pe dimensiunea relației sale constitutive cu firea, ca posibilitate de a lua act de ceea ce este.

Această preferință pentru *Dasein* — mai mult : proclamarea caracterului său unic și excelent printre celelalte fiinde — este declarată înainte ca Heidegger să clarifice ce este un fiind în genere, ce este fiindul ca fiind. El afirmă existența unei discontinuități în *filum*-ul lucrurilor din natură, soluție care-i permite să izoleze omul dintre celelalte existențe, să-l așeze deasupra lor și să-l înnobileze cu titlul de „martor al firii“.

Dar dacă lucrul natural este izomorf naturii (așa cum am arătat în *Compendiul metafizic*, apoi în *Încercare de resurecție a vechiului spirit grec)*, dacă el are aceeași structură și aceeași funcționalitate ca și ea, omul, un lucru natural el însuși, își pierde toate privilegiile. Ca orice fiind, el reproduce natura la scară finită.

Ceea ce este finit într-un *physei on* este numărul de idei unificate în propria unitate deontică. Prin natura

ideilor participante în arheu, lucrurile diferă între ele. În rest, bipartiţia şi complementaritatea nivelelor onto-deontice, structura tetradică a corpului fiind, caracterul mişcării în arheu şi în fiecare parte elementară sînt identice peste tot.

Heidegger selecţionează omul ca fiind ce trebuie întrebat asupra sensului firii, pentru două presupuse prerogative ale sale : înţelegerea preconceptuală a acesteia şi capacitatea sa de a conştientiza această cunoaştere.

Accesibilitatea inconştientă la ceea-ce-este este un fapt incontestabil, dar nu şi un privilegiu uman. Lăsînd la o parte exemplele numeroase care se pot da despre diverse vieţuitoare care ştiu foarte sigur, de o anumită manieră obscură, cînd *este* ceva şi cînd *nu este,* — din constituţia onto-deontică similară a lucrurilor naturale şi a naturii rezultă că sistemul facultăţilor de experimentare-cunoaştere este acelaşi şi că el este complet posedat în toate cazurile (vezi lucrările citate).

În ceea ce priveşte *conştienţa* — capacitatea de a deveni conştient de o parte din propria lui cunoaştere pare a fi rezervată, într-adevăr, numai omului. Dar ea nu-i modifică acestuia caracterul de lucru natural. Dotat cu limbaj şi capabil de conştientizare datorită acestuia, omul rămîne totuşi un *physei on,* structural şi funcţional identic oricărui alt fiind şi, asemenea tuturora, izomorf naturii. Conştienţa apare la el ca un salt analog trecerii de la mineral la viu, care se produce fără amputarea constituţiei sale onto-deontice. Ea nu constituie deci o recomandare pentru ca omul să fie ales ca fiindul ce trebuie întrebat, ci doar ca fiindul care întreabă : aceasta însă nu pentru că ar avea vreun privilegiu prin raportul pe care-l întreţine cu firea, ci numai întrucît se poate presupune că noi sîntem pentru noi înşine „lucrul“ cel mai accesibil.

1.2. *Noţiunea de ontologie fundamentală.* — Pe considerentul că *Dasein* este fiindul eminent care prin felul său de a fi implică întotdeauna, în calitate de cel ce este întrebat şi întreabă, întrebarea despre sensul firii, Heidegger numeşte analiza constituţiei sale esenţiale : ontologie fundamentală. Prin aceasta nu se înţelege trata-

rea explicită a problemei fundamentului firii, pentru care, oricum, numele de ***ontologie*** ar fi fost impropriu, deoarece Unul, care dă firea, nu ***este***, ci *trebuie să fie*. Din perspectiva metafizică adoptată, chestiunea fundamentului firii este însă lipsită de sens.

Nu se înțelege prin ontologie fundamentală nici tematizarea firii ca fire, presupusă de Heidegger a fi fundamentul fiindului în general — ci înseamnă o explicitare a felului cum *omul există*, „radicalizarea unei tendințe de a fi ce aparține în mod esențial lui *Dasein* : înțelegerea preontologică a firii" *(Sein und Zeit*, § 4).

1.2.1. *Disjuncție între ontologia fundamentală și întrebarea fundamentală.* — Analitica existențială, adică ontologia fiindului ek-sistent : *Dasein* este ceea ce Heidegger numește ontologic fundamentală ; fundamentală în sensul că pe baza ei urmează a fi elaborată, ulterior, chestiunea firii ca fire. Întrebarea fundamentală : *die Seinsfrage* nu aparține deci ontologiei fundamentale.

Această neconcordanță nu este o ezitare printre altele. Ea trădează dificultatea de a localiza corect fundamentul și de a-l atribui ca domeniu tematic unei ontologii care să se numească fundamentală pentru că pune întrebarea fundamentală : cea despre fundamentul ultim, fundamentul fără fundament — întrebarea despre fundamentul abisal.

Trebuie spus însă imediat că ontologia în acest sens fundamentală, deși, pentru orice metafizician, n-ar mai avea nevoie de justificări și ar deține o prioritate evidentă, incontestabilă, este cu toate acestea un nonsens. De o manieră generală, trebuie spus că autenticul fundament, al naturii în întregul ei și al oricărui lucru natural în parte, nu poate constitui obiectul tematic al nici unei ontologii. Fundamentul abisal *nu este, ci trebuie să fie* ; el are un caracter deontic, participial — nu unul ontic, ideal. Arheul *dă* firea, respectiv fiindul, dar nu este darul său, ci rămîne permanent la originea acestuia, ca instanța supremă prin care ceea-ce-este *este*.

Presimțirea — dar numai presimțirea — acestui adevă capital avea să fie o achiziție tîrzie a gîndirii lui Heidegger, niciodată dezvoltată într-o interogație coe-

rentă, suficient de elaborată. Într-una din scrierile lui de bătrînețe: *Zeit und Sein* (1969), el introduce pentru prima oară, explicit, ideea că firea este darul unei dăruiri, mai înaltă decît ea în origine. „La începutul gîndirii occidentale, spune el, a fost gîndită firea, dar nu *Es gibt* („se dă") ca atare. Acesta s-a retras în favoarea darului *(die Gabe)* ce se dă, dar care, de atunci înainte, a fost gîndit și conceptualizat exclusiv ca fire referitoare la fiind". Făcînd distincție, în sfîrșit, între ceea ce dă și ceea ce este dat, Heidegger continuă: „O dăruire care dă, numai, darul său, ținîndu-se însă ea însăși ascunsă și retrăgîndu-se, o astfel de dăruire o numim destinare *(Schicken)*. Gîndind astfel sensul dăruirii, firea este ceea ce este dat, destinatul *(ist Sein das es gibt, das Geschickte)*" (ibid.).

Dar originea firii — căci despre ea este vorba în „*Es*"-ul care dă firea — nu este numai ceea ce se retrage și se menține ascunsă în sine — nu este numai *Seinsverborgenheit*: tăinuire a firii; ea este *altceva* decît firea.

1.2.2. *Imposibilitatea punerii întrebării despre autenticul fundament, în perspectiva metafizică aleasă.* — Heidegger pune, tîrziu, și întrebarea directă: „Cum trebuie gîndit *Es*-ul care dă firea?" (ibid.); enigmaticul „*Es*"? Și răspunde: „*Es*-ul rostit în expresiile *Es gibt Sein, Es gibt Zeit* numește probabil ceva excepțional *(etwas Ausgezeichnetes* — adjectiv substantivat: Excepționalul), care nu intră în discuție aici" (ibid.). El dă totuși o indicație privind direcția în care ar putea fi vizat acest „ceva" eminent: „*Es*-ul, cel care dă, din *Es gibt Sein, Es gibt Zeit*, se atestă ca *Eveniment (das Ereignis)* — adică: ceea ce face să-și aparțină reciproc firea și timpul" (ibid.).

Dar cum poate avea virtuți de origine o „intrapartenență"? Ce este, privit mai de aproape, acest *Ereignis* care, evident, reprezintă pentru Heidegger cota cea mai înaltă pînă la care gîndirea lui a putut ajunge?

Întrebarea *was ist das Ereignis* nu poate fi pusă, pentru că ea întreabă despre ceva-ce-este *(Was-sein)*, despre esență *(Wesen)*, despre felul cum Evenimentul ființează

(west), adică se prezintă *(anwest)*. Or, Evenimentul *nu este*. Firea însăşi provine din el, ca dar dăruit de ceea ce este în stare *(eignen)* să pună ceva în afara lui însuşi *(er)*. El este fundamentul cu virtuţi generative. „Propriul Evenimentului determină şi sensul a ceea ce este numit aici întemeiere *(das Beruhen)*" (ibid.).

Heidegger nu poate localiza Evenimentul decît de o manieră negativă, spunînd cum nu trebuie vorbit, cum nu este permis să gîndim despre *Ereignis*. „Sustragerea, spune el, trebuie să aparţină propriului Evenimentului" (ibid.). Ceea ce dă se ascunde sub darul său, pe care îl trimite de la el, îl înstrăinează de sine. *„De Ereignis* ca atare ţine înstrăinarea *(Enteignis)*. Prin ea, Evenimentul nu se frustrează pe sine, ci îşi păstrează ceea ce-i este propriu *(sein Eigentum)*" (ibid.).

Aceste indicaţii paupere privind instanţa supremă care nici nu este, nici nu se dă *(„Das Ereignis ist weder, noch gibt es das Ereignis")* constituie însă un fel de testament spiritual al lui Heidegger, despre care vom mai vorbi ; dar sarcina lăsată moştenire printr-însul nu este de a gîndi firea plecînd de la arheul ei, ci doar fără referire la fiind *(„ohne Rücksicht auf die Beziehung des Seins zum Seienden"* — ibid). Aceasta înseamnă, după opinea sa, depăşirea metafizicii. „Să gîndeşti firea fără fiind semnifică : să gîndeşti firea fără referire la metafizică" (ibid.). „Dacă această depăşire rămîne necesară, ea solicită o gîndire care se implică total (în *Ereignis)* pentru a exprima *Es*-ul plecînd de la el, în vederea lui însuşi" (ibid.).

1.3. *Depăşirea metafizicii prin abandonarea tentativei de depăşire.* — Cînd Heidegger spune, la sfîrşitul drumului său prin filosofie şi prin viaţă, că sarcina gîndirii este de a gîndi firea fără referire la fiind, aceasta înseamnă mai mult decît depăşirea metafizicii prin ablaţia unui termen al diferenţei ontologice. Orice polemică purtată cu metafizica în termenii ei, fie chiar şi răsturnaţi, trebuie lăsată în urmă. Opoziţia la ceva este încă o referire la acel ceva. „O astfel de referire, spune Heidegger, domină însă chiar şi în intenţia de a depăşi metafizica.

De aceea, este important să renunţăm la depăşire şi să lăsăm metafizica în seama ei“ (op. cit.).

Această ruptură cu metafizica, mergînd pînă la abandonul depăşirii ei, nu este expresia amărăciunii unui înfrînt. Atunci cînd, în *Zeit und Sein,* Heidegger inversează ordinea conexiunii dintre fire şi timp, el este conştient că se află la capătul unui drum necesar, care trebuia parcurs. Necesar — pentru că numai cu preţul acestui efort arheul naturii, aproximat în *„Es“* sau *„Ereignis“*, a putut fi localizat — ca retragere, ca enigmă. Printr-însul, gîndirea a reuşit din nou, la sfîrşitul metafizicii, să repereze primordialul aflat în afara orizontului ontico-ontologic al acesteia, orizont ce părea exhaustiv — şi a făcut-o prin descripţie fenomenologică.

Demersul de gîndire care se profilează în continuare, după sfîrşitul metafizicii, este o punere a chestiunii firii plecînd de la principiul ei — Unul, care nu o creează, care nu îi dă naştere, ci îi stă la bază dezvăluind-o ca pe complementul său necesar. În ce constă propriul germenului deontic — Unul în cazul naturii, unitatea în cazul lucrului natural —, dacă ceva de felul firii, respectiv al fiindului, *trebuie* să se dezvolte din el ca din *matricea sa generativă,* această întrebare este cu totul altceva decît punerea chestiunii firii plecînd de la fiind — şi chiar decît inversarea ei (punerea chestiunii fiindului plecînd de la fire). În *Sein und Zeit,* elaborarea unei ontologii fundamentale care să permită punerea întrebării considerată fundamentală : *die Seinsfrage* reprezenta, dacă nu un scop în sine, cel puţin mijlocul propriu-zis pentru obţinerea acestui scop : depăşirea metafizicii. La sfîrşitul itinerariului său filosofic, întrevăzînd imensul continent necunoscut situat dincolo de hotarul nu încă transgresat, Heidegger cere însă să se renunţe şi la acest demers. Dar această renunţare nu este soluţia comodă care poate scuti gînditorii de un efort penibil, ci, lucru foarte caracteristic pentru mersul circular al hermeneuticii, ea constituie un *drept* pe care *şi-l cîştigă* doar cei care, înainte de a renunţa, au făcut deja efortul la care acum *sînt obligaţi* să renunţe.

1.3.1. *Depășirea metafizicii înlocuită prin conversia gîndirii.* — Într-o altă conferință tîrzie, intitulată „Sfîrșitul filosofiei și sarcina gîndirii" (publicată prima dată în volumul colocviului „*Kierkegaard vivant*", organizat la Paris în 1964), Heidegger încearcă să prefigureze conversia gîndirii, necesitată de această punere complet nouă a problemei firii, total degajată din legăturile metafizicii, inclusiv din ambarasul depășirii acesteia.

Trăsătura distinctivă a gîndirii metafizice ar fi să considere firea ca fundament al fiindului. Ea „sondează fiindul pînă în fundamentul său", pentru a-și reprezenta și a înțelege ce este firea ca fire — și ce este fiindul ca fiind. Procedînd astfel, ea se îndreaptă inexorabil către posibilitatea sa ultimă : descompunerea sa în sistemul științelor tehnicizate. Totodată însă, acest drum o îndepărtează de posibilitatea sa primă, „din care gîndirea filosofică trebuie, desigur, să izvorască, dar căreia, totuși, ca filosofie, nu i-ar putea face experiența și pe care n-ar fi în stare să și-o asume" (op. cit.).

Cu alte cuvinte, vrînd să depășească metafizica, adică să se autodepășească, gîndirea filosofică nu trebuie să renunțe doar la metafizică și la încercarea depășirii acesteia, ci, de o anumită manieră, încă obscură, să renunțe chiar și la ea însăși, *întrucît este o gîndire metafizică* (numită și *reprezentativă,* spre deosebire de gîndirea trans-metafizică, *meditativă).* Aceasta pentru că rămînînd ceea ce este acum, gîndirea este condamnată să ignore domeniul originar din care provine.

Care este deci această posibilitate primă a gîndirii, ce scapă tentativelor de experimentare-cunoaștere ale filosofiei ? În ce constă „sarcina care, de la începutul filosofiei și prin însuși faptul acestui început, ar fi închisă pentru filosofie ?" (ibid.). Și ce anume, prin neabordarea necesară a acestei posibilități prime, „s-a retras (sustrăgîndu-se, refuzîndu-se) constant și din ce în ce mai mult, în decursul timpului ?" (ibid.).

1.3.1.1. *Lichtung.* — „Lucrul" unic în felul său *(die einzigartige Sache)* care constituie sarcina gîndirii *(die Sache des Denkens)* — primă, dar care nu poate fi abordată decît după împlinirea filosofiei, ca metafizică, în

ştiinţele tehnicizate — este numit de Heidegger : *Lichtung* ; nu o luminare (cuvîntul nu este derivat de la *lichten* : a lumina), ci o degajare, o despovărare a ceva *(leichten)*, anume de ceea ce îl încarcă şi îl acoperă, eliberare care îl face *leicht* (uşor), uşurat de ceea ce se arăta pînă atunci în locul său. *Lichtung* este ceea ce Goethe ar fi numit un *Ur-phänomen ;* nu în sens de fenomen originar, ci de origine a fenomenului : *Ur-Sache.*

La sfîrşitul metafizicii, ceea ce gîndirea mai poate întreba încă şi poate întreba în sfîrşit este „dacă luminişul *(Lichtung* : cel degajat de cele ce se manifestă şi de manifestarea însăşi), deschiderea liberă (de cele ce se arată prin ea), nu este cumva tocmai aceea în care au loc, fiind conţinute şi culese, spaţiul pur şi timpul ecstatic, precum şi tot ce în ele se prezintă şi absentează" (op. cit.).

Cu alte cuvinte, *die Lichtung* este primordialul care acordă darul ce poate fi luat în primire — despre care filosofia nu ştie nimic *(von der Lichtung jedoch weiss die Philosophie nichts* — ibid.) — pentru că, în calitate de metafizică, de ontologie, ea este ştiinţă a firii. *Die Lichtung des Seins* nu este totuna cu *lumen naturale,* ci constituie instanţa situată dincolo de fire, care poate şi trebuie să se deschidă punînd în lumină ceea ce îi este propriu. *Die Lichtung* este *die Offenheit* în sens de continuă deschidere. Ea este izvorul din care curge firea, insistenţa din care existenţa provine.

Heidegger se opreşte aici. Ceea ce este numit de el *Offenheit* : „stare de deschidere" este însă, de fapt, chiar starea de închidere a ceea ce *este* ca stare de deschidere a sa. Primordialul se deschide, printr-o necesitate internă ce rămîne abia să fie înţeleasă ; dar făcînd aceasta, el trece în contrapartea sa din natură, care este firea. Firea sa este firea. El este cel care este. Prin faptul că *este,* ceea ce *trebuie să fie (to deon)* nu se epuizează însă. Planul ontic al naturii este, în permanenţă, contrapartea planului ei deontic. Nimic n-ar putea fi fără această in-ek-sistenţă fundamentală, originară — care nu reprezintă un pur neant, ci inexistenţa în sens de închidere în sine, de in-sistenţă. *Es gibt kein Licht und keine Helle*

ohne die Lichtung — spune Heidegger : „Nu există nici o lumină și nici o claritate fără luminiș" (ibid.).

În mod necesar, metafizica exclude din cîmpul său vizual primordialul. „De la Aristotel încoace, filosofia în calitate de metafizică a avut ca sarcină să gîndească ontoteologic fiindul ca fiind" (ibid.). Aceasta nu înseamnă că ea atribuie Unul (vizat oarecum somnambulic de Heidegger prin enigmatica *Lichtung)* misticii ; ea îl neagă, pur și simplu, și denigrează cu înverșunare cunoașterea căreia el îi cade în sarcină. Această respingere, negare, uitare și uitare a uitării primordialului este condiția de posibilitate a filosofiei, a științelor în care ea se desăvîrșește — într-un cuvînt, a ciclului nostru evolutiv, european.

1.4. *Sarcina gîndirii după depășirea metafizicii.* — Deși, la sfîrșit, Heidegger se oprește, dezarmat oarecum, pe pragul unui nou, mare început, pe care mai mult îl presimte, de la un capăt la altul al operei sale el încearcă viguros un „salt" în afara metafizicii, pentru a-și oferi posibilitatea de a înțelege prezentitatea *(Anwesenheit)* plecînd de la fundamentul degajat de ea *(Lichtung)*.

Este notabil faptul că prin conversia gîndirii, a cărei necesitate o resimte și o argumentează, el nu își abandonează preocupările pentru fire ; dar vrea să o vadă (ca prezență a celor prezente) în legătură cu arheul, cu fundamentul ei. „Titlul sarcinii gîndirii ar suna atunci, în loc de *Sein und Zeit : Lichtung und Anwesenheit*" *(Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens)*. Heidegger reperează această posibilă, viitoare, *Sache des Denkens* la sfîrșitul vieții sale — fără a întrevedea niciodată, nu numai cum ar putea fi „spart" nucleul deontic pentru a i se afla constituția, ci nici măcar unde poate fi el experimentat. *Woher aber und wie gibt es die Lichtung ?* — se întreabă el ; „Unde însă și cum se dă *Lichtung ?*" (ibid.).

Ceea ce Heidegger face efectiv în cuprinsul întregii sale opere este să parcurgă drumul înțelegerii faptului că „Sarcina gîndirii ar fi părăsirea gîndirii de pînă acum în ce privește determinarea sarcinii gîndirii" (ibid.). Și

o face, în mod necesar, pornind din interiorul metafizicii, pentru care întreaga natură încape în orizontul firii.

1.4.1. *Demersul efectiv întreprins, interior metafizicii.* — Mai precis, Heidegger încearcă, de la un capăt la altul al operei sale, să interpreteze sensul firii în general plecînd de la fiind — anume de la fiindul *om*, considerat a fi ontic şi ontologic privilegiat, prin analiza sa ontologică, intitulată analitică existenţială şi recomandată drept ontologie fundamentală, deşi, propriu-zis, ea este o ontologie regională.

Ca atare, metoda sa de cercetare este fenomenologică. Aceasta vrea să spună că obiectul tematic al investigaţiei sale este fenomenul, în sens de dezvăluire (fire) sau de dezvăluit (fiind). Din start, metodic, prin felul de a proceda, adecvat numai domeniului ontico-ontologic, este interzis experimentării şi cunoaşterii posibile ceea ce *nu este*, dar *trebuie să fie* şi *dă* ceea ce este ; se exclude, adică, posibilitatea întîlnirii originii, arheului, nivelului deontic — inexistent, dar insistent. Această ablaţie, fundată pe o înţelegere limitativă a naturii, care ignorînd Unul nemanifest reduce natura la palierul manifestării acestuia, este la rîndul ei ignorată.

1.4.1.1. *Ontologia fenomenologică.* — Preocuparea lui Heidegger este exclusiv ontologică. Metoda fenomenologică de cercetare nu reprezintă decît corolarul acestei monomanii. „Prin caracterizarea prealabilă a obiectului tematic al cercetării (firea fiindului, în sensul firii în general), pare să fi fost trasată deja şi metoda ei“ spune el (în *Sein und Zeit*, § 7). Metoda fenomenologică este modul de tratare impus de „lucrul însuşi“ de care gîndirea metafizică trebuie să se ocupe, care constituie sarcina, treaba, „afacerea“ ei. Iar această *Sache des Denkens* este firea însăşi — respectiv, fiindul ca fiind. Metafizica nu ştie, nu vrea să ştie şi nu poate şti nimic despre Unu şi unităţile sale arheice.

— Dar nu numai planul deontic este exclus din cîmpul vizual al fenomenologiei. Inventariind semnificaţiile conceptului de fenomen (*phainomenon*, de la *phainesthai* :

a se arăta, a se pune în lumină), Heidegger distinge în acesta mai multe straturi semantice, dintre care fundamental este acela de manifestare. Fenomenele sînt lucrurile întrucît se manifestă ; „ceea ce grecii identificau simplu, cîteodată, prin *ta onta : fiindele*" (*Sein und Zeit*, § 7 A). „Fenomen" mai poate însemna în plus : „aparentul", în sens de ceea ce pare numai să fie într-un anumit fel, dar în realitate nu este ; „simptom" (*Erscheinung*), sau ceea ce indică prin manifestarea sa ceea ce nu se manifestă (aceeași caracteristică, de fenomen-indice, și pentru simbol). La rîndul lor, aparența și simptomul pot primi semnificații derivate. Este interesantă discuția pe care Heidegger o face asupra simptomului în sens de anunț manifest a ceva nemanifest. „Dacă anunțul, care arătîndu-se pe sine anunță nonmanifestabilul, este sesizat drept ceea ce se ivește din nonmanifestul însuși, ca fiind emis de acesta, astfel încît nonmanifestul este considerat ceea ce, esențialmente, nu este *niciodată* manifestabil, — atunci *Erscheinung* înseamnă același lucru cu producere, sau cu ceea ce este creat, care nu constituie însă firea autentică a ceea ce creează : înfățișare în sens de *simplă părere*. Ce-i drept, anunțătorul produs se arată pe sine, însă în așa fel încît, ca emisie a ceea ce el anunță, îl ascunde tocmai, constant, pe acesta în el însuși" (*Sein und Zeit*, § 7 A).

Fenomenologia heideggeriană respinge însă această accepțiune a termenului. „Fenomen" este pentru ea numai *das Sich-an-ihm-selbst-zeigen*, în sens de ceea ce se arată pe sine în sine însuși. Orice referire la ceva ascuns care i-ar da naștere și s-ar manifesta prin el este interzisă. Fenomen, în sens fenomenologic, semnifică modul privilegiat de a întîlni ceva fără nici o trimitere la altceva ; receptarea directă a unui mesaj informațional de la acest „ceva", despre el însuși.

— În același sens este interpretat și celălalt cuvînt grec din componența termenului „fenomenologie" : logosul. El are structura formală a unei *synthesis*, adică a unei împreunări — și determinația esențială de *apophansis* : lăsare să se vadă ceva, plecînd chiar de la aceea despre care este vorba. Logosul nu este însă înțeles de

fenomenologie ca unificarea originară care se manifestă scoţînd din ea însăşi cele manifeste ; explicitarea sa se face, nu plecînd de la arheul în sine, complementar manifestării sale, ci din punctul de vedere al omului care primeşte mesajul prezentat şi vorbeşte despre el. Logosul ca vorbire, iar nu ca *legare*, poate mult şi bine să fie sinteză apofantică ; ceea ce gîndirea umană articulează şi exprimă prin limbaj este întotdeauna ceea ce se arată pe sine aşa cum este — niciodată ceea ce dă de văzut, ceea ce lasă ceva să se vadă, el însuşi susträgîndu-se întrucît prin natura sa nu are aspect.

Ca atare, „fenomenologia" este o *apophainesthai ta phainomena :* metoda de „a face să se vadă ceea ce se arată, aşa cum se arată el, plecînd de la sine însuşi, pe sine însuşi". Fenomenologia este pura descripţie a aspectului manifest, întîlnire nemijlocită cu *idea* (în sens de aspect) — intuiţie eidetică. Maxima sa este : *„Zu den Sachen selbst !"* — în care lucrul *(die Sache)* semnifică manifestul, netăinuitul *(to alethes)* care se prezintă gîndirii re-prezentative direct, fără nici un intermediar.

Într-un sens privilegiat, metoda fenomenologică trebuie să descrie fenomenul prin excelenţă : firea înţeleasă ca manifestare ; firea în determinarea ei platonică, de *idea :* aspect. Din acest motiv, Heidegger se consideră în drept să spună : „Ontologia este posibilă numai ca fenomenologie. Conceptul fenomenologic de fenomen înţelege prin ceea ce se arată firea fiindului" *(Sein und Zeit,* § 7 C).

Ca să nu existe nici un dubiu, Heidegger insistă, precizînd că fenomenul în sens fenomenologic nu este ceea ce Kant înţelegea prin fenomen : obiect al intuiţiei sensibile care anunţă lucrul în sine, ce se ascunde în apariţia sa. „Firea fiindului nu poate cîtuşi de puţin să fie ceva *în spatele* căreia *să mai stea încă ceva* ce nu apare" (ibid.).

Firea este aşadar, în întregime, apariţie — şi nimic altceva. Dar apariţia are la Heidegger, ca de altfel în cadrul întregii metafizici, sensul de prezentare *simplă* (fără părţi). Nu există în înţelegerea filosofiei ca ontologie fenomenologică nici măcar bănuiala că firea ar

putea avea un caracter sistemic, astfel încît prezentul (sau prezenţa) să fie numai unul din elementele ei structurale. Pe lîngă faptul că arheul este exclus din cîmpul tematic al investigaţiei, mai sînt obnubilate din această cauză şi fenomenele temporal-ontologice care, deşi manifeste în sens larg şi ţinînd de ceea ce în sine însăşi este manifestare, nu se prezintă totuşi, rămînînd într-un con de umbră pe care vag şi insuficient îl evocă cele două absenţe ce joacă în trecut şi în viitor. Cît priveşte cel de al patrulea element structural al firii şi al timpului, vizibil pentru vechii fisiologi care gîndeau firea de o manieră generativă, plecînd de la originea ei, acesta rămîne complet invizibil, chiar şi numai sub aspect temporal.

— Firea căreia Hedegger, în bună tradiţie metafizică, încearcă să-i determine sensul, este (după convingerea lui) ceva simplu, omogen, universalul situat „deasupra oricărui fiind şi în afara oricărei determinări posibile a unui fiind“ (ibid.) — *transcendens*-ul pur şi simplu, care constituie fundamentul ultim a tot ceea ce este. „Adevărul fenomenologic (starea de deschidere a firii) este *veritas transcendentalis*“ — *Sein und Zeit* § 7 C). Există în această tentativă de cunoaştere transcendentală, adică de explorare a firii ca *transcendens*, o triplă prejudecată :

a. Firea este fundamentul ultim, care nu presupune un alt fundament, în sens de *arche ;*

b. Firea este un *transcendens* în raport cu fiindele, universalul care stă dincolo de ele, deasupra, sau mai bine zis la baza lor, fundamentîndu-le. Firea nu este apercepută ca orizont al dezvăluirii infinite, „decupat“ în fiinde ce pun în lumină mulţimi finite de aspecte, fiecare fundat în propriul său arheu ;

c. Firea este *simplă ;* ea nu constituie unitatea sistemică a unei multiplicităţi de elemente structurale pertinente.

PRIMUL PALIER AL ANALITICII EXISTENȚIALE

A — fi — în — lume

1. *Existența ca esență a lui Dasein.* — Heidegger își începe efectiv elaborarea întrebării despre sensul firii interpretînd fiindul *Dasein*, adică omul întrucît el *este*. Ontologia lui *Dasein*, considerată fundamentală, poartă numele de analitică existențială *(existenziale Analytik)*.

Acest titlu se pretează la interpretări greșite și a generat într-adevăr neînțelegeri. Între *Dasein* ca fiind și firea sa, care este însăși firea, există o diferență ontologică. Întrebarea este : cărui termen al diferenței *(Unterschied)* îi convine numele de existență *(Existenz)* ?

Inițial, Heidegger, afirmă că existența este firea ca fire : „Noi numim *existență* firea însăși *(das Sein selbst)*, la care *Dasein* se poate raporta într-un fel sau altul și se raportează întotdeauna într-un anumit fel" *(Sein und Zeit*, § 9). Imediat însă, el se pare că amendează această afirmație, restrîngînd semnificația existenței la aceea de fire a lui *Dasein* : „Ceea-ce-este *(Was-sein)* acest fiind, esența sa *(essentia)*, în măsura în care se mai poate vorbi de așa ceva, trebuie concepută plecînd de la firea sa — existența *(aus seinem Sein — existentia)*" (ibid.).

Totuși, așa cum s-a spus, firea este considerată universalitatea care transcende orice fiind și fundează totalitatea fiindelor *(Sein ist das transcendens schlechthin)* — deși, e adevărat, ea este întotdeauna firea unui fiind *(Sein aber je Sein von Seiendem ist)*. Ca atare, firea nu se poate particulariza „devenind" existență pentru un anumit fiind decît din punctul de vedere al acestuia, respectiv al raportului sub care *Dasein* o vizează.

Dar, „dacă alegem pentru firea acestui fiind denumirea de existenţă, acest titlu nu are şi nu poate avea semnificaţia ontologică a termenului tradiţional ; *existentia* înseamnă, ontologic vorbind, acelaşi lucru cu starea de subzistenţă, un fel de a fi care, esenţialmente, nu se potriveşte fiindului cu caracter de *Dasein.* Confuzia poate fi evitată dacă vom utiliza pentru titlul de *existentia,* totdeauna, termenul interpretativ de *subzistenţă* şi vom atribui existenţa numai ca determinare a firii lui *Dasein*" (ibid.).

Aşadar — ruptură cu tradiţia şi restrîngere a termenului, numai ca echivalent al firii fiindului particular numit *Dasein.* Spre deosebire de toate celelalte fiinde, a căror fire s-ar reduce la subzistenţă, *Dasein* există, în sensul că *este* în măsura în care se raportează la fire — şi numai ca această raportare.

Se înţelege că acest privilegiu, conferit lui *Dasein* înainte de efectuarea analizei sale ontologice, este dubios. Pe de o parte, oricît de obscură ar fi diferenţa ontologică, cel puţin pentru început, este clar totuşi că ea implică un anumit raport între fire şi fiind — orice fiind, toate fiindele. Că unul dintre ele există iar celelalte subzistă, aceasta vrea să spună că numai omul stă *în afara* firii, care i se atribuie şi pe care numai el o poate lua în primire : „Esenţa acestui fiind stă în propria lui a-fi-către *(in seinem Zu-sein)*" (ibid.).

1.1. *Trihotomia ontologică.* — Diferenţa ontologică se bifurcă astfel în diferenţa (şi identitatea) dintre fire şi fiindele subzistente, pe de o parte — diferenţa (şi identitatea) dintre fire şi fiindul om, pe de alta. De această manieră este reintrodusă, în recuzită nouă, trinitatea platonică *ontos on* — *noein* — *me on,* devenită în platonismul creştin trihotomia fiindului ca fiind în „regiunile" ontologice : Dumnezeu — om — natură. Este drept că de această dată *Dasein* nu se mai recomandă ca fiind după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu (a cărui *essentia,* totuşi, era *esse) ;* dar el are privilegiul excepţional de a fi singurul care asistă la dezvăluirea firii. El nici nu este altceva decît această posibilitate de a o „vedea" : „Fiindul căruia în firea sa îi este în joc chiar această

fire, se raportează la firea sa ca la posibilitatea lui cea mai proprie. *Dasein* este, de fiecare dată, posibilitatea sa" (*Sein und Zeit*, § 9) — anume posibilitatea de a lua în primire firea care i se atribuie, de a fi martorul și paznicul ei. *Dasein* este ca un fel de imagine captată a firii.

Cum însă o oglindă, un film, un paznic sau un martor trebuie să stea *în afara* a ceea ce i se pro-pune, pentru a-și oferi posibilitatea de a primi ceva, existența ajunge acum să-l caracterizeze pe *Dasein*, să fie chiar numele lui. E drept, existența în sens de ek-sistență : ca fapt de „a sta în afară" ; în afara prezentării. Accentul „existențial" se mută astfel de pe fire pe fiindul numit *Dasein*. El este existența însăși. Ontologia lui se va numi de aceea : analitică existențială.

1.2. *Existență și ek-sistență.* — În această situație este de înțeles confuzia lui Sartre, care a crezut că pasul în afară pe care omul îl face pentru a asista la cele ce sînt în lume îl duce în neant ; că existența sa este continuă neantizare a neantului. O întreagă literatură a apărut pe această temă — și în primul rînd un „curent" filosofic, care s-a numit *existențialism*. Numai că Heidegger se absolvă de „ism"-ul respectiv, declarînd : „Numesc faptul de a sta în luminișul firii ek-sistența omului" (*Brief über den Humanismus*). Înseamnă oare aceasta că omul, în ce are el esențial, este fiindul care se menține în arheu ? *Die Lichtung*, care apare aici în sintagma *Lichtung des Seins*, nu înseamnă cîtuși de puțin originea firii, ci „adevărul" ei, adică *aletheia* : firea însăși întrucît s-a luminat deschizîndu-se. Ek-sistența omului, adică pur și simplu existența, nu este atunci o situare a sa în afara firii — ci, tocmai, stabilirea unui raport comportamental cu firea, care în cadrul metafizicii s-a obnubilat pentru om. Ea este realizarea de către om a acestei posibilități (de a se raporta receptiv la fire) pe care el nu o „are", ci care el *este*.

Să înțelegem prin aceasta că omul metafizic nu există ? Că el se „reifică", socotindu-se un fiind simplu subzistent printre alții ? Conceptul de existență devine în acest caz foarte specios. Cert este că „numai omului îi

este propriu acest fel de a fi... Ek-sistenţa poate fi spusă numai despre esenţa omului" (ibid.). Existenţa este chiar această esenţă a omului. „Ceea ce omul este, adică, în limbajul metafizic tradiţional, „esenţa" omului constă în ek-sistenţa sa" *(Sein und Zeit,* § 9).

Dar această *Existenz, echivalentă esenţei* (Wesen) omului — de la care, abia, ar putea eventual să se revendice existenţialismul, nu este cîtuşi de puţin *existentia* clasică, ci un concept specific heideggerian, care trebuie să constituie obiect de cauţiune. Referirea la *Lichtung* în sens de ceea ce dă firea ar îndreptăţi interpretarea ek-sistenţei ca o punere afară din origine, ca o expunere. Şi *Ereignung*, termen în fond echivalent cu *Lichtung*, numeşte tot o ex-propriere, o punere în afară a ceea ce este propriu originii. *Ereignung* şi *Lichtung* sînt nume diferite pentru *„Es"* din *es gibt Sein.*

Existenţa ar trebui să fie, în această optică, sinonimă cu firea, respectiv cu fiindul — după cum este vorba despre natura care există, sau de lucrul natural care există. Firea ek-sistă în sensul că stă „în afara" Unu-lui deontic, iar fiindul ek-sistă şi el „în afara" unităţii deontice proprii. De o manieră generală, ek-sistenţa este complementară in-sistenţei arheului.

Dar nu este aşa. Pentru Heidegger, existenţa este posibilitatea esenţială a omului de a se afla în raport cu firea care i se destină. Cum acest sens al existenţei a fost înţeles tîrziu sau nu a fost înţeles deloc, rezultă că existenţialismul se bazează pe o confuzie. O confuzie la care Heidegger a contribuit din plin. Nu numai pentru că în *Sein und Zeit* utilizează un concept de existenţă cu totul nou şi foarte personal, fără să se explice şi fără a semnala acest fapt nici măcar grafic, scriind, ca mai tîrziu, *Ek-sistenz* în loc de *Existenz.* Nici numai fiindcă *Lichtung,* conceptul central în jurul căruia noua înţelegere a existenţei se polarizează, apare în *Sein und Zeit* periferic şi trece neobservat. Ci pentru că sustragerea enigmatică pe care în gîndirea lui tîrzie o numeşte *Lichtung* îi rămîne lui însuşi neînţeleasă — *Lichtung des Seins* sau *Lichtung und Anwesenheit* fiind sarcina viitoare a gîndirii, ce revine acesteia după depăşirea me-

tafizicii, dar care pentru el își concentrează problematica în titlul *Sein und Zeit*.

Semnul cel mai clar că domeniul originii care dăruiește firea îi rămîne interzis este chiar definiția pe care, în sfîrșit, o dă existenței în *Brief über den Humanismus* : faptul, pentru om, de a se menține în luminișul firii *(in den Lichtung des Seins)*. Originea este o insistență care exclude orice existență ; un plan deontic în care, prin definiție, nimic ontic nu se poate afla. Să afirmi că *to on* trebuie să se retragă în *to deon* pentru a exista este să faci o gravă confuzie a planurilor. Unul și firea sînt complementare, exact în aceeași măsură și în același sens în care sînt complementare participarea și ideea. Ca să nu mai vorbim de impropriețatea termenilor. Căci primordialul nu este cîtuși de puțin luminare *(Lichtung)* și stare de deschidere *(Offenheit)*, ci dimpotrivă, închidere în sine care se sustrage fenomenalizării, adică punerii în lumină. *Lichtung* nu este *aletheia*, așa cum interpretează Heidegger în finalul studiului *Die Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* : „Fără experiența prealabilă a lui *aletheia* ca *Lichtung*, toate vorbele despre obligativitatea sau caracterul facultativ al gîndirii rămîn fără temei". *„Aletheia*, netăinuirea gîndită ca luminiș al prezentității" *(aletheia, Unverborgenheit als Lichtung von Anwesenheit gedacht)*, rămîne de fapt negîndită sub raportul originii sale. Aceasta este *lethe* — tăinuirea imanentă în ne-tăinuire.

2. *A-fi-în-lume ca modalitate efectivă a ek-sistenței.* — Ultimul pas al confuziei care situează fiindul *Dasein* în luminișul care dă firea și numește aceasta existența omului constă în identificarea lui *Dasein* cu *Lichtung*. Iar aceasta este de fapt poziția inițială a lui Heidegger, adoptată în *Sein und Zeit* : *„Dasein*, spune el, este luminat în el însuși ca a-fi-în-lume, nu printr-un alt fiind, ci în așa fel încît el însuși *este* luminarea" *(sondern so, dass es selbst die Lichtung* i s t). Același lucru, mult mai tîrziu, în *Brief über den Humanismus* : „Omul ființează în așa fel încît el este acest *deschis (das „Da")*, adică luminișul firii".

Ce să înțelegem atunci prin analitică existențială? Desigur, ontologia fiindului care este ceea ce eksistă, adică, se raportează prin întregul său comportament la celelalte fiinde intramundane. Că acesta ar fi un privilegiu al lui *Dasein*, este o afirmație cît se poate de discutabilă. Dacă privilegiul nu este real, cel dezavantajat nu va fi *Dasein*, care va beneficia de examenul fenomenologic, ci celelalte fiinde, despre care se pre-judecă afirmîndu-se că sînt simplu subzistente, adică fără lume, și cărora nu li se rezervă o analiză ontologică ulterioară. Trebuie spus însă că Heidegger consideră eksistența drept un „în afară" aflat totuși „înăuntrul" firii care se manifestă — anume ca pe acea luare a distanței în raport cu firea, de care numai omul este capabil, care îi permite raportarea la fire, nu la fiind. El spune, textual: „Omul este, și este ca om, în măsura în care este cel care ek-sistă. El se situează în afară în starea de deschidere a firii, care ca stare de deschidere este firea însăși" (ibid.).

S-ar putea înțelege că omul se situează în planul firii, care este un *transcendens* al fiindului, ek-sistînd în raport cu acesta. Dar nu. El este ek-sistentul *(das Eksistierende)* în raport cu firea, în planul căreia se află. „În afară" *(„ek")* ar mai putea fi atunci doar în afara firii ca fenomen global, ca manifestare — fapt pe care Heidegger îl și afirmă: „Faptul-de-a-fi-în-lume numește esența ek-sistenței raportată la dimensiunea aflată în lumină, dimensiune de la care pornind ființează acest *„ek"* al ek-sistenței" (ibid.).

2.1. *Dificultăți existențialiste și soluții presocratice.* — Aceasta este o poziție imposibil de susținut, altfel decît prin introducerea arbitrară a unei dimensiuni ascunse a firii, alături de partea sa aflată în lumină. Ceea ce Heidegger este și nevoit să facă, în lipsa perspectivei asupra originii autentice, închisă, retrasă sub permanenta ei fenomenalizare integral luminată.

Toate aceste complicații și construcții pentru nevoile cauzei decurg din ignorarea bipartiției naturii, care este *Hen-Panta*, Unu-fire, totodată arheu și sistem tetraelementar fundat în acest arheu, sistem autarhic. Cea mai

veche perspectivă greacă deschisă asupra *physis*-ului, în fragmentul lui Anaximandru, prezintă natura ca pe un arheu („arheul fiindelor este nemărginirea") din care (*„ek"*) ceea-ce-este iese și în care (*„eis"*) tot ce ființează se întoarce. Existența are de la începutul filosofiei semnificația de palier ontic natural, complementar palierului fundamental, deontic. Ea are aceeași semnificație atît în cazul naturii *(physis)* cît și în cel al lucrului natural *(physei on)*, întrucît natura și lucrul sînt izomorfe : au aceeași structură bipartită, onto-deontică, de sisteme autarhice tetraelementare — și funcționeză la fel, în dinamica arheului lor deontic și în cinetica elementelor structurale ale sistemului lor ontic. Ceea ce diferențiază lucrurile între ele sînt ideile care le compun, pe care „etajele" lor fiinde le manifestă iar armonizarea invizibilă din nucleele lor deontice le leagă în participări distincte. Nici un lucru natural nu se bucură de privilegii — mai ales de privilegiul existenței. Întrucît este un lucru natural, el *este* — adică are un palier fiind, care constituie existența sa : mișcarea ek-statică de ieșire și de intrare în arheul propriu.

2.1.1. *Privilegiul existențial acordat omului.* — Heidegger postulează însă statutul ontologic privilegiat al fiindului om, care, el singur, ek-sistă. De aici, firul conducător al analiticii existențiale se desfășoară astfel :

— Fiind vorba, în ek-sistență, de un raport fire-fiind pe care numai omul îl poate stabili, satisfacerea acestei valențe constituie o posibilitate care se realizează sau nu. *Dasein* „se raportează la firea sa ca la posibilitatea lui cea mai proprie" *(Sein und Zeit*, § 9). Firea este aici o posibilitate nu în sens de *essentia* opozabilă lui *existentia* (luată ca realitate) — ci de modalitate a lui *Dasein* de a o viza ; ea este ceva ce el *poate* lua în primire sau poate „pierde".

— Pierzînd sau cîștigînd firea, *Dasein* se pierde sau se cîștigă pe sine, pentru că ek-sistența sa, care îi constituie esența, se realizează sau nu în recepționarea mesajului care îi este destinat de către fire. Din acest motiv, omul poate fi autentic sau inautentic. În viața de toate zilele, el este mai întîi inautentic și se arată ime-

diat astfel. Sarcina analiticii existențiale este atunci de a descoperi structura existențialității autentice în modul ființării sale inautentice.

2.2. *Autenticitate și inautenticitate. Perspectivă informațională.* — Ce se ascunde sub acest proiect metodologic ? Dacă eksistența nu constituie privilegiul lui *Dasein*, dar strategia schițată e bună (așa cum în mare parte se va dovedi că este), înseamnă că cele două atitudini (de autenticitate și de inautenticitate) între care omul poate oscila se fundează în structura funcțională a oricărui fiind.

Comportamentul autentic și cel inautentic au la bază două modalități distincte în care omul se poate experimenta și cunoaște : plecînd de la sine însuși sau plecînd de la altele. Ambele raportări — la fiindul care el este și la celelalte fiinde coprezente în lume — sînt legături informaționale.

Fluxul informațional interior, adică transmutația ideilor ce participă în arheul propriu, constituindu-l ca origine a ființării sale, reprezintă o experimentare-cunoaștere esențială (de sine). Schimbul informațional dintre el și alte fiinde decît el însuși formează cunoașterea accidentală.

Această dublă posibilitate de experimentare-cunoaștere aparține oricărui fiind, cunoașterea accidentală fiind la fel de naturală ca și cea esențială. Omul poate, în plus, să-și conștientizeze raporturile informaționale. Cînd se înțelege pe sine numai în perspectiva legăturilor sale accidentale cu celelalte fiinde intramundane, el „se pierde" din vedere, ființînd inautentic, adică fără să-și conștientizeze modalitatea esențială de existență. Din acest motiv, el nu există mai puțin ; ființarea lui constă chiar în circuitul intern al ideilor proprii, care îl constituie ca fiind. Tematizarea acestui flux informațional și receptatarea mesajului emis de el însuși către el însuși îl fac „să se ia în primire" pe sine — respectiv, să fie autentic. Autenticitatea este caracterizată de *„Jemeinigkeit"* : de faptul că mesajul informațional recepționat este „întotdeauna al meu". Heidegger spune : *Das Sein des Daseins ist je meines (Sein und Zeit,* § 9). Maniera

„inautentică“ de a fi este indiferentă față de persoana proprie, rămînînd preocupată exclusiv de fiindele față de care adoptă un anumit comportament. Întrucît supraviețuirea este condiționată de orientarea în lume, indiferența cotidiană a lui *Dasein* față de el însuși este caracterul său obișnuit *(Durchschnittlichkeit)* — primul care poate fi observat la abordarea acestui fiind.

2.2.1. *Proiect metodologic.* — Explicitarea lui *Dasein,* pe care Heidegger o întreprinde, își ia punctul de plecare (considerat de el obligatoriu) în acest mod fenomenal imediat de a fi. Se apreciază că structura esențială a existențialității sale poate și trebuie să-i fie degajată din banalitatea cotidiană *(durchschnittliche Alltäglichkeit),* prin analiză ontologică.

În principiu, acest lucru este posibil. Informațiile accidentale, provenite din raportările laterale ale fiindului la alte fiinde, intră în circuitul său esențial *prin* elementele structurale proprii și *în* ele. Intrările marchează modalități esențiale de a fi ale fiindului, conexate în sistemul său ontic. Ele se traduc prin moduri specifice de recepționare a coprezenței mundane. Analiza pertinentă a tuturor modalităților distincte în care informația accidentală pătrunde în circuitul esențial al unui fiind și îl perturbă este în măsură să pună în lumină sistemul complet al elementelor structurale ale acestuia.

Se înțelege că acest proiect metodologic îi este complet străin lui Heidegger. Optica lui nu este informațională, ci fenomenologică. În consecință, el gîndește această transpoziție, de la accidental la esențial, în termenii trecerii de la inautenticitatea care se consideră simplă subzistență (de tipul fiindelor, altele decît *Dasein,* la care acesta se raportează) — la autenticitatea care se înțelege pe sine ca existență. Felul de a fi al omului alienat, impersonal, neutru *(das Man)* este posibil numai pe baza constituției lui esențiale ; aceasta poate fi degajată prin analiză ontologică din datul fenomenal prim, reprezentat de *Dasein* în banalitatea sa cotidiană.

2.2.1.1. *Categorii și existențiali.* — Întrucît existența este considerată privilegiul exclusiv al lui *Dasein,* determinațiile acesteia vor fi determinațiile firii sale *(die*

Seinscharaktere des Daseins). Heidegger le numește „existențiali" *(Existenziallien)*, distingîndu-le net de „categorii" *(Kategorien)*, care sînt determinațiile firii fiindului caracterizat prin simpla subzistență *(Vorhandenheit)*.

Heidegger consideră că ceea ce distinge existentul de subzistent este apartenența celui dintîi la o lume, în care el se află de așa manieră încît a-fi-în-lume constituie structura sa fundamentală. „Lumea este un element constitutiv al lui *Dasein*" *(Sein und Zeit*, § 11), în sensul că ea intră în componența existențialului a-fi-în-lume, ce reprezintă determinația de bază a existenței. În el însuși, *Dasein* este deschis către lume iar lumea este deschisă pentru el — pe cînd fiindul simplu subzistent este *weltlos* : „fără lume".

2.2.2. *Punctul de plecare al analiticii existențiale.* — Acest centru de perspectivă al analiticii existențiale merită toată atenția. Ni se spune : *„Dasein* este un fiind care în firea sa se raportează la această fire înțelegînd-o" *(Sein und Zeit*, § 12). Definiția respectivă reprezintă conceptul formal de existență. El semnifică o reflexivitate, o circularitate interioară firii fiindului numit *Dasein*.

Sintagma „firea fiindului" nu corespunde însă nici unui referent. „Firea fiindului" nu este un termen intermediar între fire și fiind. Dacă spune într-adevăr ceva, ea indică identitatea și diferența dintre fire și fiind — adică ceea ce Heidegger numește „diferență ontologică".

2.2.2.1. *„A-fi-în".* — Circularitatea proprie existenței — deci lui *Dasein* și numai lui — este explicată de Heidegger ca o „a-fi-în" *(In-Sein)* de care acest fiind, exclusiv, este capabil în raport cu firea. Devine imediat sesizabil că a-fi-în-lume echivalează cu a-fi-în-fire ; mai precis, că „lume" și „fire" sînt aici termeni sinonimi. În *Brief über den Humanismus*, acest fapt este afirmat fără echivoc : „Lumea este luminișul firii".

„In-Sein" este un existențial, adică o determinație a ek-sistenței pe care o constituie *Dasein*. Dar deși „ek-" din numele său indică situarea în afară, acest existențial fixează tocmai caracterul de *Inheit* : de a-fi-înăuntru ; anume „în" lume, sau „în" fire. *Dasein* este în lume

fiind în afara lui însuşi. *Inheit* şi *draussen,* aceşti doi existenţiali aparent contradictorii, aparţin deopotrivă omului, în sensul că el nu are o „sferă" a sa, în afara căreia ar trebui ulterior să iasă pentru a fi în lume, ci că el există de la început şi dintr-o dată ca *Sein bei* : „a-fi-pe-lîngă".

2.2.2.2. *Reducţia interiorităţii la exterioritate.* — Această negare a unei *Innensphäre* (proprie nu numai omului, ci şi oricărui alt lucru natural) şi substituirea circuitului informaţional intern cu raportările laterale la alte fiinde reprezintă reducerea fiindului la relaţiile lui accidentale. Ceea ce este propriu-zis fiind într-un lucru, adică palierul său ontic, se constituie ca flux informaţional transmutant al ideilor ce provin din propriul arheu. Fiindul nu are, *în plus,* nici o altă fire, ci *este* ca informaţie esenţială, deci ca manifestare internă a propriului său. Dar nici *în minus* el nu este ceva, în sensul că nu se poate raporta accidental la alte fiinde decît pentru că se raportează esenţial, intern, la el însuşi. Fiindul se constituie întîi ca fiind, deci ca sistem transmutant tetraelementar — şi numai ca atare stabileşte legături informaţionale cu celelalte fiinde intramundane. El nu poate fi dizolvat în acestea, nu poate fi redus la o simplă „a-se-îndrepta-către" *(Sichrichten auf...)* celelalte fiinde ce se oferă întîlnirii în cadrul lumii deja dezvăluite.

Pentru Heidegger însă, *In-Sein* înseamnă *Wohnen bei* : locuire-lîngă ; *Vertrautsein mit* : a-fi-familiar-cu..., a fi intim, apropiat de celelalte fiinde. Evident, a-fi-în nu are aici înţeles spaţial (plasarea unui anumit *res extensa* în altul este indicată prin expresia *Sein-in)* — ci, în sensul larg şi complet al termenului, care în *Sein und Zeit* nu i se acordă, *In-Sein* semnifică o legătură informaţională ; anume, una accidentală.

Heidegger susţine că a-fi-în *(In-Sein)* este un existenţial, deci o determinaţie proprie numai ek-sistenţei (lui *Dasein)* ; celelalte fiinde co-subzistă, adică se află unele în altele doar în sensul că întreţin relaţii *de loc,* determinate. Afirmaţia poate fi infirmată experimental (schimbul informaţional între fiinde, altele decît omul, poate fi uşor dovedit) — dar ea poate fi şi trebuie să

fie respinsă principiul, întrucît în toate cazurile fiindul ființează ca structură informațională tetrapartită, deschisă, care poate schimba informații în toate cele patru elemente ale firii, cărora propriile părți elementare le aparțin.

Este foarte adevărat că a-fi-în *(In-Sein)* în sens de a-fi-lîngă *(Sein bei)*, luat în accepțiunea sa informațională, reprezintă o legătură ce nu poate fi sesizată prin categoriile ontologice tradiționale. Dar asta nu dă dreptul nimănui să atribuie respectiva determinație numai omului. Calea aleasă de Heidegger, de a explicita acest „existențial" prin discriminare față de relațiile „categoriale" de care celelalte fiinde — considerate, ontologic, ca esențialmente diferite de om — sînt capabile, este radical greșită. Explicitarea se poate face numai prin clarificarea conceptului de informație și prin interpretarea satisfăcătoare a planului ontic în perspectiva fluxului informațional, ca mișcare intra- și inter-sistemică a ideilor-forme. *Sein bei* ține de schimburile accidentale, inter-sistemice, de informație.

2.2.2.3. *Restrîngerea exteriorității la posibilitatea lui Dasein de a-fi-lîngă.* — Heidegger susține că, *principial*, două fiinde nu se pot „atinge". Pentru a o putea face, ele ar trebui să fie unul *pentru* altul ceea ce, de o anumită manieră, poate fi întîlnit și experimentat.

Or — în ce fel se anunță un fiind altui fiind ? Prin emiterea unui mesaj informațional de către fiindul care este „pentru" — și recepționarea informației de fiindul „deschis" în sine la acest mesaj. Heidegger este de acord că fiindele simplu subzistente emit mesaje despre ele însele — sau, așa cum se exprimă el, că ele „se dezvăluie" ; dar nu că le pot și primi. El afirmă : „Un fiind nu poate atinge un alt fiind care subzistă în interiorul lumii decît dacă, originar, el are felul de a fi al lui a-fi-în *(In-Sein)* — adică numai dacă prin *Da-Sein*-ul său lumea îi este deschisă deja, lume plecînd de la care fiindul i se poate manifesta prin atingere și îi poate deveni accesibil în subzistența sa. Două fiinde care subzistă în interiorul lumii și pe deasupra sînt *fără lume*

în ele însele nu se pot 'atinge' niciodată, nici nu pot *fi* unul *lîngă* altul" (*Sein und Zeit*, § 12). Că un scaun nu poate fi lîngă un perete și nu-l poate atinge niciodată, această afirmație nu poate avea sens decît dacă se interpretează cuvintele „a se atinge" și „a fi lîngă" în sens informațional. Dar chiar cînd are acest sens, ea nu poate fi adevărată decît numai acceptînd că fiindele nu schimbă mesaje informaționale între ele. Dacă a devenit însă clar că însăși ființarea *lucrurilor naturale* (care se mișcă prin ele însele) nu este decît un circuit informațional, constînd dintr-un flux de idei — și că aceste idei manifestă unitatea închisă din care ele provin deschizîndu-se spațio-temporal (creînd, adică, posibilitatea de a fi pătrunse, în circuitul lor esențial, de idei perturbatoare, străine, și de a pătrunde accidental în altele), atunci se înțelege că, principial, toate fiindele pot schimba mesaje informaționale între ele ; și că o fac, efectiv, în fiecare din cele patru elemente în care au părți elementare.

2.2.3. *Preocuparea ca raportare a lui Dasein la fiinde cu alt statut ontologic decît al său.* — Aptitudinea de a recepționa mesaje informaționale intramundane (capacitate recunoscută numai lui *Dasein*) este numită în *Sein und Zeit* „preocupare" (*Besorgen*). *Besorgen* este un existențial, adică o determinație a fiindului care ek-sistă implicîndu-se în... (*„Be"*) celelalte fiinde ca „Grijă" (*Sorge*) față de ele. Grija nu are aici o semnificație psihologică, ci una ontologică. *Dasein* este cel care primește mesajul, care ia în păstrare și are grijă de ceea ce i se anunță deschizîndu-se pentru el. Grija este structura sa ontologică, firea sa (*Das Sein des Daseins enthüllt sich als die Sorge — Sein und Zeit*, § 39) — ceea ce înseamnă : modul de a fi al acestui fiind este acela de „paznic" al celor ce se manifestă, de „martor" la deschiderea care „i se destină". Sub aceste metafore străvezii se conturează clar semnificația de „receptor al mesajului informațional" care i se atribuie, implicit, lui *Dasein* — și numai lui.

Fiindul subzistent deține în lume rolul de emițător : „Acest alt fiind nu se poate *întîlni cu Dasein* decît în

măsura în care el este în general capabil să se arate în interiorul unei lumi, plecînd de la el însuși“ *(Sein und Zeit*, § 12).

2.2.4. *Scenariu informațional intramundan.* — Heidegger distribuie deci arbitrar rolurile într-un scenariu informațional intramundan incomplet, pe care nu-l recunoaște ca atare. Sînt avute în vedere numai fluxurile laterale de idei, de la fiindele zise simplu subzistente către *Dasein* — fără să se remarce că, de o manieră generală, orice fiind poate fi atît emițător cît și receptor de mesaje — și fără să se facă distincție între cele patru titluri de cod sub care informația accidentală se poate transmite între cele patru părți elementare ale fiindelor. Lipsesc din acest scenariu mesajul interior, circular, constitutiv fiecărui fiind, dar și firii ca atare, — și de asemenea tipul special de anunț prin care arheul, in-sistent (dar nu in-ek-sistent) se semnalează (prin tonalitățile afective). Este drept însă că acest din urmă „anunț“ vine de dincolo de lume.

În schimb, Heidegger presupune că între fire și fiindul privilegiat numit *Dasein* există o legătură informațională directă ; deși ideile care perturbă circuitul esențial al acestuia provin întotdeauna de la fiinde. De fapt, una și aceeași idee se regăsește atît în fire cît și într-o mulțime definită de fiinde. Dar pentru a fi identificat, emițătorul trebuie să fie întotdeauna determinat, adică limitat (finit). Din acest motiv, *Dasein* întîlnește întotdeauna lucrurile care compun lumea — niciodată însă lumea ca atare.

Cînd Heidegger spune că *Dasein* este întotdeauna deschis, prin firea sa, unei înțelegeri a firii sale, aceasta nu are nici o legătură cu ceea ce el numește faptul de a-fi-în-lume. Cu adevărat, autocunoașterea de care *Dasein* e capabil este liberă de conexiunile lui accidentale cu fiindele intramundane — și, pe de altă parte, ea este un proces complex, compus, în care trebuiesc distinse măcar : 1) cunoașterea de sine, în arheu — și 2) cunoașterea structurii sale ontice, care nu este cunoașterea „firii“ sale (cu atît mai puțin a firii ca fire), ci autocunoașterea sa ca fiind tetraelementar care se poate „me-

dita" în fiecare din cele patru componente ale sistemului său ontic.

Pentru Heidegger însă, „cunoaşterea este un mod de a fi al lui *Dasein* ca a-fi-în-lume" *(Sein und Zeit,* § 13) — iar această structură : conexiunea cu fiindele intramundane este considerată a fi „ceea ce constituie, esenţialmente, firea lui *Dasein*" (ibid.). Ideea unei „sfere interioare", a lui *Dasein* şi a oricărui alt fiind, este respinsă *de plano.* Fiindul nu are o sferă a lui, deşi „sfera firii" cu greu poate fi negată. *Innensphäre, Inneres, Innerseelisches* sînt considerate prejudecăţi pernicioase care contrazic structura fundamentală a lui *Dasein (In-der-Welt-sein)* şi îl falsifică după modelul lucrurilor simplu subzistente, închizîndu-l într-o capsulă sau într-o carapace fantasmagorică. Posibilitatea coexistenţei celor două tipuri de relaţii informaţionale : esenţiale (constitutive propriei sfere fiinde) şi accidentale (prin care fiindul *este-în...)* nu este nici măcar întrezărită. Interioritatea lui *Dasein,* dacă se mai poate vorbi de aşa ceva, constă numai într-o paradoxală *Draussen-sein* („a-fi-în-afară").

3. *Conceptul ontologic-existenţial de „lume".* — Într-un anumit sens, *Dasein* aparţine mai mult lumii decît lui însuşi. El îşi ignoră interioritatea (Heidegger i-o neagă) — în schimb, lumea îi este constitutivă, ca „moment" al „structurii sale fundamentale" : *In-der-Welt-sein.*

La ce se raportează însă, de fapt, *Dasein,* atunci cînd vizează „lumea" ? La altceva decît la fiindele care subzistă în lume ? Pentru că „nici descrierea ontică a fiindului intramundan, nici interpretarea ontologică a firii acestui fiind nu nimereşte fenomenul *lumii* ca atare" *(Sein und Zeit,* § 14).

Într-adevăr, lumea este un constituent al lui *Dasein,* înţeles ca a-fi-în-lume. Prin urmare, ea este un existenţial : „Cînd interogăm ontologic despre *lume,* nu părăsim cîtuşi de puţin cîmpul tematic al analiticii lui *Dasein. Lumea* nu este, ontologic, o determinaţie a fiindului care, esenţialmente, *Dasein* nu este, ci un caracter al lui *Dasein* însuşi" *(Sein und Zeit,* § 14).

Ce vrea să spună aceasta? Nimic altceva decît că lumea transcende fiindele intramundane, întrucît este chiar firea, situată dincolo de fiinde; și că firea și omul își aparțin reciproc, de o anumită manieră, astfel încît firea (lumea) face parte din fiindul *Dasein*, în sensul că el *este* raportîndu-se la fire; este ca un *In-dem-Sein-sein* („a-fi-în-fire").

Conceptul ontologic-existențial despre lume, deci conceptul ontologic care semnifică lumea vizată ca existențial (determinație a existenței), este denumit de Heidegger: mundaneitate *(Weltlichkeit)*. În mod normal, el ar trebui să fie la fel de obscur ca și cel de fire — și să-și obțină clarificarea în pas cu acesta. Heidegger este însă constrîns să obțină imediat un concept, măcar provizoriu, despre lume, întrucît fără determinarea acestui existențial nu poate progresa analitica existențială, prin care el și-a propus să degajeze, abia, orizontul pentru elaborarea chestiunii firii.

Sarcina obținerii acestui concept central revine fenomenologiei. Potrivit metodei acesteia, „a descrie fenomenologic *lumea* va însemna, prin urmare: a pune în lumină firea fiindului care subzistă în lume și a o fixa conceptual-categorial" *(Sein und Zeit*, § 14). Efectiv, se pleacă de la comportamentul obișnuit al lui *Dasein*, surprins în banalitatea lui cotidiană. Preocuparea sa pentru lucrurile din lumea înconjurătoare se arată atunci a fi în primul rînd pragmatică: omul vrea să facă ceva cu „obiectele" preocupărilor sale. Cînd acest interes dispare, el le contemplă.

Evident, felul cum omul se comportă față de lucruri nu spune nimic despre felul cum acestea sînt în ele însele. Dar Heidegger susține că acest „în ele însele" pur și simplu nu există; și că „în sine" nu are alt sens, în cazul lor, decît felul cum ele sînt *pentru* om: disponibile *(Zuhandenes)* sau subzistente *(Vorhandenes)*. „Disponibilitatea *(Zuhandenheit)* este determinația ontologic-categorială a fiindului așa cum este el *în sine*. Însă fiindul disponibil *nu există* decît pe fundamentul fiindului subzistent" *(Sein und Zeit*, § 15).

3.1. *Disponibilitatea și subzistența fiindelor.* — La drept vorbind însă, disponibilitatea *(Zuhandenheit)* și subzistența *(Vorhandenheit)*, în care Heidegger își pune toate speranțele atunci cînd încearcă să elaboreze conceptul de mundaneitate, nu spun nimic despre lucru ca lucru, adică despre constituția sa onto-deontică. Dacă „Cine este omul ?“ constituie o problemă (căreia analitica existențială din *Sein und Zeit* îi este dedicată), „Ce este un lucru ?“ nu se întreabă, cu adevărat, niciodată. Există, ce-i drept, o carte ulterioară tratatului despre fire și timp, intitulată *Die Frage nach dem Ding* („Întrebarea referitoare la lucru“, 1935—1936), în care problematica lucrului este tematizată. Dar numai în aparență. În fapt, Heidegger expune în ea punctele de vedere dominante în metafizica timpurilor moderne asupra „subzistentului“, fără să procedeze la o veritabilă elaborare a întrebării, așa cum face în privința „existentului“. Prejudecata că fiindul se împarte în două regiuni distincte, una ek-sistentă și alta sub-sistentă, rămîne la el de neclintit.

3.1.1. *Subzistentul ca res corporea.* — În fond, ce înseamnă însă pentru el subzistența, realitatea imediată a lucrului prezent ? Rădăcinile acestei categorii trebuiesc căutate în cartezianul *res corporea*, sau lucrul din „natură“, care prin statutul său ontologic se opune „spiritului“ *(res cogitans)*.

Esența lucrului natural ar consta în extensivitatea substanței sale, în faptul că el este spațial : un *res extensa*. Toate proprietățile sale sînt moduri ale lui *extensio ;* aceasta însă constituie substanțialitatea sa, autosuficientă, remanentă sub transformările ei modale.

Conform ontologiei scolastice, căreia Descartes îi este tributar, autosuficiența substanței întinse, deci faptul că ea nu are nevoie, pentru a fi, de nici un alt fiind, este relativă. În fapt, *res extensa* este un lucru creat (un *ens creatum* — anume, creat de Dumnezeu, singurul *ens perfectissimum*, care, într-adevăr, nu mai are nevoie de nici un creator, ci este *causa sui)*.

În ce fel are loc această creație, cum ajunge lucrul natural să fie — acestea sînt întrebări la care nici platonismul creștin, nici metafizica timpurilor moderne nu

au răspuns vreodată. *Res extensa* este „acolo", undeva în spaţiu — creat, mai precis gata creat, terminat de a fi creat. El îşi manifestă proprietăţile „ontice" şi remanenţa „ontologică" prezentîndu-se unui *res cogitans*, care ia act de prezenţa sa, simplu subzistentă, considerată ceva evident, ce nu necesită explicaţii.

Problema creării sau autogenerării lucrului este eludată, nefiind recunoscută ca problemă. Heidegger critică absenţa punerii problemei ontologice a substanţialităţii, de la Descartes pînă la Kant, dar nu observă că rezolvarea ei ţine de considerarea firii în perspectiva mişcării, a unei mişcări generative de auto-ex-punere, atît a *physis*-ului cît şi a fiecărui *physei on* în parte. De altfel, chestiunea firii nu este legată de el, niciodată, de problematica mişcării, care se află în miezul autogenerării firii şi fiindelor — aceasta cu toate că discută pe larg semnificaţia *physis*-ului în fizica aristotelică, într-un opuscul intitulat chiar astfel: *Vom Wesen und Begriff der Physis bei Aristoteles* (1939).

Este drept că înţelegerea pe care Aristotel o avea despre natură şi despre lucrul natural nu mai era cea a gînditorilor de pînă la Socrate, ci, aşa cum se exprimă Heidegger, ea rămăsese „ultimul ecou al proiectului originar". Cu toate acestea, *physis* nu semnifica mai puţin, nici pentru Stagirit, principiul mişcării : *arche kineseos*.

3.1.2. *Arche kineseos.* — Această expresie nu este cîtuşi de puţin clară. Ea este interpretată de Heidegger în sensul că esenţa *physis*-ului (echivalent pentru el cu firea) ar fi mobilitatea. *Arche kineseos* spune însă că ceea ce provine din arheu este *kinesis*. Natura, al cărei palier ontic *(Panta)* ek-sistă pe fundamentul deontic al arheului *(Hen)*, *physis*-ul deci, îşi ex-pune firea ca mişcare „esenţială", ceea ce înseamnă mişcare a celor ce provin din propriul arheu : din Unu. Firea (şi tot ceea ce este : palierul ontic) nu reprezintă un „mai mult" decît punerea iniţială ce *trebuie să fie*, ci doar mişcarea (în patru timpi) a acestui nucleu deontic, generator, germinal. Firea este mişcare, sistem cinetic cu elemente structurale pertinente în baza schimbării caracterului mişcării, schimbare ce se produce de patru ori în cir-

cularitatea transmutației. Iar fiindul *(to physei on)* are aceeași structură : de sistem autarhic — și funcționează la fel. În acest sens, el este izomorf naturii.

Într-o atît de mare măsură se reduc la mișcare atît firea cît și fiindul, încît se poate spune că „determinarea esenței mișcării devine miezul întrebării referitoare la fizică" *(Physis bei Aristoteles)*. Cu două rezerve însă : 1) mișcarea nu are o esență, ci esența (adică ideile expuse din arheu) are o mișcare ; 2) mișcarea, în sens de *kinesis*, se află în miezul problematicii ontologice, nu fizice. *Cinetica* palierului ontic este complementară în natură *dinamicii* deontice.

Heidegger consemnează că mișcarea nu este considerată de Aristotel ca un element ce există printre alte elemente, ci ca modalitatea fundamentală a firii. Dar cîtă vreme problematica elementelor rămîne complet obnubilată pentru el și nu joacă nici un rol în elaborarea chestiunii firii, această recunoaștere este pur verbală.

Perspectiva metafizică în care Heidegger se orientează, din care arheul este exclus, îi interzice chiar să conceapă firea de mișcare. Pentru că mișcarea este mișcare a ceva. Iar acest „ceva" este în natură *arheul*, Unul unic unitor ce unifică în el însuși ideile (ce vor fi ex-puse în fire) convertindu-le în legături (adică în participări) determinate. Cînd Unul rămîne invizibil, mișcarea firii apare ca mobilitatea fără sens a nimicului — unde firea este ea însăși un nimic *(nihil, Nichts)*. Așa că Heidegger se crede îndreptățit să spună : „Determinarea a ceea ce este firea nu este posibilă fără o privire eidetică asupra mobilității ca atare. Desigur, aceasta nu înseamnă cîtuși de puțin că firea ar fi concepută *ca mișcare* (respectiv : ca repaus) ; căci aceasta ar fi o gîndire *non-greacă*, ba chiar pur și simplu nefilosofică (în măsura în care mobilitatea nu este *nimic*, iar firea guvernează în desfășurarea sa neantul și fiindul și modalitățile sale" (ibid.).

În lipsa originii aflată cu firea în relații exclusive de incertitudine, caracterul generator este atribuit firii, echivalată acum cu *physis*-ul însuși : „*Natura* devine cuvîntul pentru *fire* ; căci aceasta precede *oricărui* fiind, ce-și împrumută de la fire ceea ce el este" (ibid.).

Afirmaţia că fiindul provine din fire, care îl precede ca origine şi îl face să fie ceea ce el este, nu are nici o acoperire în textele presocratice şi interzice orice acces la înţelegerea greacă a lucrului natural. Acesta este izomorf naturii ; ceea ce înseamnă că are propriul său arheu din care palierul său fiind provine prin mişcare de transmutaţie, aşa cum firea ek-sistă din Unu, prin Unu şi în Unu. Iar acest arheu individual se află el însuşi în Unu, care ca număr prin excelenţă reprezintă atît textura participială („logică" : a legăturilor — *logoi)* infinită, cît şi unitatea unităţilor, numărul unic infinit al mulţimii numerelor finite.

Ascultată cu o ureche greacă, afirmaţia că fiindul provine din fire (care în ea însăşi este *kinesis :* pură mobilitate) echivalează cu a spune că el provine din neant.

3.1.2.1. *Lucrul natural (to physei on).* — Încercînd să înţeleagă natura plecînd de la lucrurile naturale, Aristotel remarcă mai întîi că acestea nu sînt datorate unor „cauze" (cauzalitatea rezultînd din acţiunea unor lucruri asupra altora), ci prin *physis.* Ceea ce înseamnă că *ta physei onta* au în ele însele ceea ce le face să fie cele ce sînt ; că ele se mărginesc la ele însele pentru a fi şi că *sînt* cele ce de la sine „iau loc" în sine, manifestîndu-se prin această limitare internă.

Cu alte cuvinte, lucrurile naturale au în sine propriul lor arheu, care strînge în el ceea ce este propriu fiecăruia şi are puterea de a expune prin mişcare acest propriu, dezvăluind esenţa lucrului respectiv.

Arheul nu este totuna cu lucrul natural, ci numai palierul deontic al acestuia : ceea ce el *trebuie să fie* — şi este efectiv, ca fiind, dar pe palierul său ontic. În acelaşi fel, arheul naturii, Unul, nu este identic cu natura. Dar Heidegger, care asimilase *physis*-ul firii, îl echivalează acum cu Unul ; el spune : „*Physis*-ul este *arche*-ul" *(Vom Wesen und Begriff der Physis bei Aristoteles)* — ceea ce pentru dînsul înseamnă : firea este origine. Apare atunci de neînţeles cum „mişcarea, concepută de greci ca un fel de a fi al firii, posedă caracterul de ajungere la prezenţă" (ibid.). Ca să ajungi la prezenţă trebuie să pleci din absenţă ; mai precis : către

ek-sistență se pleacă din in-sistență. Dar acest punct de plecare și acest început, care trece dincolo de el însuși și, înglobînd ceea ce pornește de la el îl domină (vezi op. cit.), nu este „văzut" în paradoxala sa invizibilitate. Astfel că metabolismul naturii *(metabole)* este interpretat „doar" ca o trecere de la fire la fiind. Ceea ce este complet fals. Între fire și fiind nu există relații de generare, nici măcar de cauzalitate, ci numai includere.

În plus, cum firea nu are caracter deontic, nu se vede deloc de unde ar putea proveni „puterea-de-a-dispune-de" (ibid.), care îi este recunoscută arheului — caracterul său normativ, prescriptiv, guvernator, imperativ. Acesta este un ecou presocratic pe care nici Aristotel nu-l mai aude bine.

Ființarea unui lucru natural are ca punct de plecare o instanță nomotetică din puterea căreia mișcarea fiindă nu scapă niciodată, întrucît această mișcare și acest corp fiind *are loc* și, respectiv, *este* în unitatea deontică, imanentă lucrului. Rămînerea ființării în acest loc cu caracter de *matrice generativă* este ceea ce apare ca situare stabilă în sine sau proprietate delimitată — numită de Aristotel *ousia* și tradusă ulterior prin *substantia,* din care *Sein als ständige Vorhandenheit* (firea ca subzistență constantă) provine.

Pentru Aristotel, aflat la începuturile metafizicii, acest arheu apare, cel puțin nominal, în calitate de *physis*. La sfîrșitul metafizicii însă, Heidegger vede *physis*-ul ca fire. În fapt, natura, căci despre ea este vorba, nu coincide nici cu originea, nici cu ceea ce provine din origine, ci este un sistem (ontic) autarhic (deontic) : o ființare *(ousia)* provenită din propriul său *arche* și păstrată permanent în acesta. Natura este o complementaritate onto-deontică.

Avîndu-și arheul în el însuși, lucrul natural stă „în fața" omului „de la sine", adică fără să aibă nevoie de a fi produs printr-o punere în mișcare „din afară". *Vorhandenheit* (starea de subzistență) sesizează acest caracter al lucrului natural, de „a se afla aici de față, de la sine" — atît de firesc, încît totul pare evident și nu mai necesită nici o interogație.

Dar această evidenţă este cît se poate de problematică. Pentru a sta în faţa lui *Dasein* ca „simplu subzistent", fiindul trebuie să crească din propriul său *arche* ca sistem ontic, din care ceea ce se prezintă de obicei este doar o parte — numai unul din elementele sale structurale.

Teza lui Heidegger: „*Physis* este *ousia*" (ibid.) — deci: „Natura este fiinţare *(Seiendheit)*" nu spune nimic, atîta vreme cît sensul fiinţării nu este explicitat şi nici măcar căutat în cazul fiindului — altul decît *Dasein*. Acesta „subzistă" — este *datum*-ul intramundan la care *Dasein* se raportează în calitate de a-fi-în-lume. Subzistenţa lui este *ousia (Seiendheit,* fiinţare); ceea ce înseamnă: el se află „aici", „de faţă". Atît şi nimic mai mult. Dar dacă prin *ousia,* echivalentă cu *hypokeimenon (subjectum)* şi cu *hypostasis (substantia)* nu se înțelege numai prezentarea, ci modul de ajungere la prezenţă plecînd de la absenţa propriului arheu, atunci subzistenţa lucrurilor în interiorul lumii este la fel de demnă de întrebare pe cît este şi existenţa lui *Dasein.* Subzistenţă şi eksistenţă se dovedesc, în acest caz, nişte distincţii falacioase. Lucrul natural *(to physei on) este* într-un singur fel — şi anume: în felul naturii.

Subzistentul nu este mai puţin mobil decît eksistentul. El nu este mai puţin natural. Căci a fi natural nu înseamnă *a avea în natură* arheul în sens de „putere originară asupra mobilităţii a ceea ce se mişcă pornind de la sine însuşi şi către sine" (op. cit.) — ci *a avea în sine* propriul arheu, ca sine, asemenea naturii, care îşi are arheul (Unul) în sine.

Ceea ce se manifestă de la sine (adică plecînd de la propriul său arheu) nu este, din acest motiv, transparent în privinţa felului *cum* se manifestă şi *cît* manifestă el din el însuşi atunci cînd se oferă luării în primire a unei puteri de recepţie de felul lui *Dasein.* A chestiona fiindul în această privinţă nu înseamnă să te interesezi de firea sa, ci de fiindul însuşi; nu înseamnă să ek-sişti în raport cu el, adică să te situezi în afara lui şi să intri în raport cu firea — ci să vezi, abia atunci, fiindul ca fiind, deci ca sistem ontic generat de propriul arheu deontic. Ceea ce nu înseamnă că întrebarea despre fire

nu poate fi pusă. Ea poate și trebuie să fie formulată, dar nu transgresînd fiindul către fire — adică de o manieră metafizică — ci, întocmai ca în cazul fiindului, plecînd de la arheul naturii către fire, care este sistemul ontic, tetraelementar, al *physis*-ului.

3.1.2.1.1. *Element și lucru natural tetraelementar.* — Este simptomatic faptul că atît Heidegger cît și Aristotel, aflat încă în apropierea universului presocratic, dar deja în afara lui, pe sol metafizic, nu mai pot face distincție între un lucru natural și un element, care este numai un constituent al sistemului ontic al naturii. Introducînd distincția dintre *physei on* și *techne on*, Aristotel exemplifică astfel : „Dintre fiinde, unele provin de la natură, altele însă prin alte „cauze" ; prin natură sînt atunci, cum spunem noi, animalele și părțile lor, de asemenea plantele și, la fel, elementele simple ale corpurilor, ca Pămîntul, Focul, Apa și Aerul" (Arist., *Fiz.* 192 b, 8—11).

Citînd și comentînd acest pasaj, Heidegger nu are nimic de obiectat : elementele sînt și pentru el lucruri naturale. În fapt, elementul presocratic nu semnifică pentru dînsul nimic. Nicăieri, în întreaga sa meditație asupra firii, aceasta nu apare ca avînd caracter sistemic, iar elementul *(to stoicheion)*, care pentru presocratici a constituit placa turnantă a meditației despre *ceea ce este întrucît este*, nu este evocat niciodată ca element structural al firii. Dimpotrivă, el este trecut sub tăcere, ca puțini alți termeni directori ai meditației aurorale, fiind considerat desigur, tacit, ca o relicvă irecuperabilă, o adevărată fosilă, a gîndirii celor vechi.

3.1.3. *Subzistența — interpretare reductivă a cineticii lucrului natural.* — Aristotel atrage însă atenția că atît natura cît și lucrul natural, în ciuda firescului prezentării lor ca „ceea ce există din capul locului și este lipsit, în sine, de orice constituție" *(Fizica*, 193 a), sînt în realitate *ritmate* în structuri interne care presupun atît o ordine constitutivă cît și constituenți din articularea cărora ele constă. Polemizînd cu Antiphon, un sofist din școala eleată, pe care îl acceptă ca reprezentant

al gîndirii vechilor greci despre *physis*, Aristotel este constrîns să precizeze punctul de vedere arhaic în această privință : prin natură sînt de fapt numai cele patru elemente : pămîntul, apa, aerul și focul. Ele structurează firea. Tot așa, prin arheul unui lucru natural sînt numai părțile sale elementare, cîte una în fiecare element. Aceste elemente și acest arheu constituie propriu-zis „momentele" din care natura, respectiv lucrul natural, sînt structurate ca sisteme autarhice. Tot ceea ce se arată „în plus" față de această structură, tot acest „mai mult" al manifestării nu reprezintă decît aspectele (ideile) care se mișcă în fluxul intern al respectivelor *kinoumena*, caracterizate tocmai prin automișcarea lor, ca structuri funcționale. A căuta în ce constă ființarea fiindelor, care este și ființarea firii, înseamnă a explicita această unică structură funcțională.

În acest sens, elementul este lipsit de constituție numai în calitate de element structural ce intră în articularea a ceea ce este *rhythmos* : alcătuit printr-o mișcare pe care s-a imprimat de mai multe ori măsura ; structurat astfel, întrucît ființează.

În aceste condiții, este clar că un fiind se poate prezenta fără constituție internă *(arrhythmiston)* dacă el se arată parțial, numai în unul din elementele lui structurale. Prezentarea sa apare atunci ca o evidență ce nu mai necesită nici o interogație ; lucrul este „simplu subzistent" : *das Vorhandene* : „realitatea nemijlocită".

Heidegger se află aici în fața soluției mult căutate a chestiunii firii : înțelegerea ei ca sistem tetradic al mișcării arheului în el însuși ; înțelegerea firii pornind de la mișcare, de la mișcarea Unu-lui simplu (adică fără părți), ca structură tetrapartită a totalității elementelor, adică a celor patru modalități distincte în care Unul se mișcă limitîndu-se intern. Dar el interpretează firea, pe care o echivalează cu *physis*-ul, tocmai ca fiind cea lipsită de constituție în ea însăși. Făcînd aceasta, el îi urmează lui Aristotel. Confirmarea acestuia nu dovedește însă nimic altceva decît că esența elementului presocratic este la fel de insesizabilă atît la începutul metafizicii cît și la sfîrșitul ei.

3.1.4. *Alternativă presocratică.* — Este clar că mișcarea reprezintă cheia enigmei elementului, firii și *physis*-ului. Heidegger consideră că forma primordială a mișcării este ajungerea la prezență (venind de unde ?), ce caracterizează numai firea, singura „care ajunge la prezență de la sine, fără nici o adăugare din afară și care, *tocmai de aceea*, este, poate, mereu prezentă" *(Vom Wesen und Begriff der Physis bei Aristoteles)*. După el, fiindul „nu are, *pornind de la sine*, nici o ajungere la prezență" (ibid.).

Dar pentru gînditorii „vechi" de-acum în raport cu Aristotel, forma primordială a mișcării era mișcarea primordialului în el însuși, adică unificarea. Unul unifică — și tot așa fiecare unitate arheică. Dezvăluirea — mai largă decît prezentarea, (pe care o include în ea) este mișcarea prin care inițialul *skidnesi kai palin synagei* („se împrăștie și iarăși se adună"), cum spune Heraclit în fragmentul 91. Acest inițial este în cazul naturii Unul, iar în cazul lucrului natural arheul său individual.

Elementul este simplu pentru că dezvăluie Unul (simplu) în unul din momentele mișcării sale ; dar firea este structurată, pentru că nici un element nu se manifestă vreodată singur, ci totdeauna în sistem. Firea este tocmai totalizarea celor patru elemente. Tot așa și fiindul : el reprezintă sistemul (tetradic) al părților lui elementare.

Este la fel de greșit să se creadă că prezentarea ar fi forma primordială a mișcării, pe cît să se considere că numai firea este capabilă de această dezvăluire de la sine, pe cînd fiindul ar face-o „*numai* pe temeiul ființării *(ousia)* prealabile" (ibid.), adăugîndu-se sau nu acestei dezvăluiri fundamentale. Atît firea cît și fiindul ajung să se manifeste natural, „fără nici o intervenție din afară", adică prin puterea propriului lor arheu. Dar în timp ce firea manifestă constant un „același", anume Unul ca punere primordială completă — și este „eternă" *(aidion)* ca această manifestare constantă —, fiindul „renaște mereu" (este un *ginomenon apeirakis* : cel care se naște fără limită, la nesfîrșit) pentru că își modifică permanent arheul, în tendința proprie fiecărei unități deontice de a coincide la limită cu Unul. Temporalita-

tea nu are nici o legătură cu naşterea repetată a temporalului ; ea este proprie, în aceeaşi măsură, şi eternului, oricît de bizar ar putea să sune aceasta în urechile noastre de oameni ai metafizicii. Pentru că autentica temporalitate constă în deplierea şi replierea ideilor, în fluxul lor informaţional. Iar acest flux este simplă circularitate în cazul firii — şi buclă de *feedback* (cerc vicios) în cazul fiindului. În aceasta constă diferenţa dintre imperisabilitatea firii și coruptibilitatea fiindului.

Natura *(physis)* și lucrurile naturale *(physei onta)* constă însă, deopotrivă, într-un palier neritmat, prim *(proton arrhythmiston)* și un altul structurat *(rhythmos)*, generat de arheul simplu, prin propria sa mişcare de limitare internă, care îi conferă formă *(morphe)*, adică aspect *(idea)*, făcîndu-l să apară, să se dezvăluie prin trecerea *(metabole)* unificării în împrăștiere și re-culegere în unitate. *Ousia* : ființarea (în germană : *Seiendheit)* este chiar această constituţie pe care primordialul lipsit de constituţie o manifestă, de la sine, în sine ; ea este aspectul *(eidos)* pe care ideile legate în *logos*, și prin aceasta convertite în participări, îl fenomenalizează, adică îl pun în lumină. Este ceea ce Aristotel mai știe încă, dacă nu să interpreteze, cel puţin să repete după „cei vechi" : anume că *physis*-ul este *he morphe kai to eidos to kata ton logon* („forma și aspectul care provin din legare" — Arist., *Fiz.*, 193 a). *Kinesis*, mișcarea ideilor pe propriul lor palier, aceasta este *ousia*. Contrapartea ei este un *dynamis* participial în arheu.

Consecvent în opinia sa că fiindele se manifestă numai pe fondul firii — cu alte cuvinte : că fenomenele din cadrul lumii au drept condiţie a „vizibilităţii" lor luminarea prealabilă a lumii ca atare, Heidegger consideră că numai firea, pe numele ei aristotelic *ousia*, este *idea* ; fiindul nu se poate înfăţişa decît pentru că „a fost pus în afară în acest aspect" *(Physis bei Aristoteles)*, deci, de fapt, nu imediat, ci doar mediat de o dezvăluire ce are loc mai întîi : ca lucru prezent în orizontul prezenţei. Iar ceea ce ajunge astfel la prezenţă „se strînge laolaltă în jurul omului şi pentru el" (ibid.).

Aceasta ar însemna pentru om să fie în lume. El se raportează la fire prin intermediul fiindului, care se dezvăluie (în orizontul firii), odată cu firea, *numai pentru om.*

4. *Considerații fenomenologice și generative asupra lumii și fiindelor intramundane.* — *In-der-Welt-sein* este astfel o structură care reunește cele trei substanțe prin care scolastica interpreta conceptul artistotelic de *ousia :* substanța infinită (increată, creatoare) și cele două substanțe finite (create) : *res cogitans* și *res extensa.* Firește, de data aceasta cu alte semnificații și, mai ales, cu alte nume : *Sein, Dasein* și *Seiende.* Heidegger abordează lumea și fiindul intramundan — care poate fi atît *Dasein (res cogitans)* cît și *Seiende (res extensa)* — prin delimitare față de substanțialismul cartezian, nu față de *ousia,* din care conceptul de substanță provine.

La Descartes, lumea este creată — de un Dumnezeu care el însuși *este :* deci de un fiind *(ens)* — e drept, *ens perfectissimum.* Această teză substanțialistă nu se poate susține. Așa că Heidegger concepe lumea ca transcendentă fiindului existent în orizontul ei ; situîndu-se, în termenii diferenței ontologice, de partea firii.

Rămîne, desigur, pentru el obligația de a clarifica sensul firii, inclus în ideea de lume. Explicitarea acestui sens o consideră sarcina analiticii existențiale, adică a ontologiei lui *Dasein.* Aceasta presupune un lucru nedemonstrat : anume că firea poate fi experimentată ca atare de către om și cunoscută prin problematizarea ei pură. Aici, Heidegger intră în conflict cu toată metafizica timpurilor moderne, de la Descartes pînă la Kant. El consideră că primul nu face decît să eschiveze elegant problema, susținînd „în mod expres că substanța ca atare, adică substanțialitatea sa, ar fi în ea însăși, pentru sine, aprioric inaccesibilă“ *(Sein und Zeit,* § 20) — și că, susținînd la rîndul său că „firea nu este un predicat real“, Kant nu face decît să-l reia în alți termeni.

Argumentul lui Descartes, extrem de puternic, este că firea ca fire nu ne afectează și de aceea nu poate fi percepută. În termeni informaționali, de fiecare dată

cînd o informație, esențială sau accidentală, parvine omului, ea îi vine din partea unui fiind. Firea este „decupată fără rest" în fiinde, toate ideile pe care le manifestă prin depliere făcînd parte din acestea.

În același timp, respectiva informație, constînd dintr-o idee explicitată, numită „predicat" al lucrului respectiv, sau predicat real, arată ce anume conține arheul acestuia — nu care este structura sa de sistem autarhic și cum funcționează ea articulînd diversele tipuri de mișcare a ideilor-participări. Fiindul nu este experimentat, cel puțin accidental, ca fiind, ci numai ca posesorul anumitor predicate „reale", percepute de obicei în elementul prezenței ca aparținînd unui lucru prezent ; cu atît mai puțin firea. La rigoare, dacă natura este considerată lucrul prin excelență, sistemul autarhic absolut, firea are și ea predicate reale, ba chiar, ca cintetică a mulțimii infinite a tuturor ideilor legate în dinamica arheului nelimitat, ea le are pe toate ; dar nu este ea însăși un predicat real, ci fluxul informațional al acestor ide (predicate), în deplierea și plierea lor spațio-temporală. În acest sens însă, nici fiindul ca fiind nu este un predicat real. El are aceeași semnificație ca și firea, cu singura diferență că mulțimea participărilor din monada sa deontică, respectiv mulțimea ideilor complementară ei, este finită.

Cînd fiindul este vizat prin aspectele sale — iar firea prin atributele cele mai generale : categoriile, așa cum metafizica face de la Aristotel încoace, atunci ceea ce scapă obligatoriu înțelegerii noastre este structura funcțională a fiindului, respectiv a firii, adică tocmai fiindul ca fiind și firea ca fire. Abordarea categorială a chestiunii firii se arată a fi o eroare de metodă, nu atît din cauza echivocului creat de „determinarea substanței printr-un fiind substanțial" (*Sein und Zeit*, § 20) — mai precis prin cîteva determinații comune celor mai multe fiinde substanțiale —, cît pentru că direcția privirii se mută astfel de pe felul *cum* se dezvăluie predicatele reale la *ce* se dezvăluie în această dezvăluire. Acest „ce", compus din cele mai generale predicate cu putință, acest *Was-sein*" al lui *Sein*, este considerat atunci esența firii.

Chestiunea critică pe care abordarea categorială a firii o ridică, prin utilizarea comună, ontico-ontologică, a aceloraşi predicate (diferind între ele doar prin gradul lor de generalitate) este dacă ontologia propriu-zisă, cea care pune chestiunea firii ca fire, vizează într-adevăr firea — sau numai fiindul. Aceeaşi problemă şi pentru cuplul paralel : lume — „lucru" intramundan. Heidegger crede că poate evita dificultatea introducînd determinaţiile „existenţiale" ale lui *Dasein,* pe lîngă cele categoriale ale lui *das Seiende.* Lumea (respectiv firea) nu este atunci determinată printr-o categorie, ci printr-un existenţial. Ea este un moment constitutiv al celei mai caracteristice structuri a lui *Dasein :* a-fi-în-lume.

Firea nu mai este percepută, în manieră carteziană, ca subzistenţă permanentă, dar fiindul intramundan este înţeles în continuare astfel : ca subzistentul care este întotdeauna ceea ce el este *(remanens capax mutationum),* în sensul că rămîne constant în lume *(es den Charakter des ständigen Verbleibs hat)* şi nu ridică problema ivirii lui, ca lucru prezent în orizontul prezenţei. Pur şi simplu, el se află „acolo". Evident, această „determinaţie" categorială a fiindului intramundan nu este altceva decît o lipsă de gîndire.

4.1. *Distincţii categorial-ontologice bazate pe abordarea pragmatică sau numai teoretică a fiindului intramundan.* — Heidegger crede că drumul adecvat de acces către fiindul intramundan este vizarea sa fenomenologică. Aceasta îi descoperă întîi ustensilitatea lucrului : faptul că se poate face ceva cu el, că este disponibil pentru ceva, că poate servi ca „unealtă" *(Zeug).* „Noi numim fiindul întîlnit în preocupare *das Zeug.* Firii uneltei îi aparţine întotdeauna un ansamblu instrumental. Unealta este esenţialmente 'ceva, ca să...'. Diversele moduri ale lui 'ca să', cum ar fi utilitatea, contribuţia, aptitudinea de a fi aplicat, maniabilitatea constituie o totalitate instrumentală. În structura 'ca să' se află o *trimitere* din ceva la ceva... Felul de a fi al acestui fiind este disponibilitatea *(Zuhandenheit)*" *(Sein und Zeit,* § 15). „Disponibilitatea este determinaţia ontologic-categorială a fiindului, aşa cum este el *în sine*" (ibid.).

Subzistența *(Vorhandenheit)* apare ulterior, abia după declararea dezinteresului practic pentru acest fiind, inspectat fenomenologic. Atunci el este numai „contemplat", vizat „teoretic" și văzut că „se află acolo", în lume : ca simplă subzistență.

Oricît de perspicace ar fi aceste considerații fenomenologice și oricît adevăr ar conține distincția dintre abordarea pragmatică și cea teoretică a lucrurilor, ele rămîn cu totul exterioare. „Ce este un lucru", ca lucru, nu ni se spune și, în maniera aleasă, nici măcar nu se întreabă. Așa-zisul „în sine" al lucrului, depistat de Heidegger în *Zuhandenheit*, este evident un caracter pe care acesta îl prezintă *pentru om*.

4.2. *Ființarea tetradică a lucrurilor.* — Într-un studiu tîrziu, intitulat „Lucrul" *(Das Ding*, în *Vorträge und Aufsätze*, 1950), Heidegger pune în sfîrșit întrebarea : Ce este lucrul în sine ? În ce constă caracterul de lucru al lucrului ? *(das Dinghafte des Dinges).* Plecînd tot de la considerații exterioare, el ajunge să afirme abrupt, surprinzător, că lucrul este o *tetradă (Geviert)*, adică unitatea sistemică a patru părți structurale reprezentînd, respectiv, pămîntul, cerul, oamenii și zeii. Evident, este vorba aici de alcătuirea cvadripartită a fiindului, ce are cîte o parte a sistemului său ontic în fiecare din cele patru elemente. Pe lîngă marele „PLI" *(Zwiefalt)* al naturii, dispusă pe palierele Unu — fire (dar pe care Heidegger îl ia drept diferența și identitatea dintre fire și fiind), apar acum, deși nerecunoscute ca atare, diviziunile interne ale firii însăși : tetrada elementelor transmutante. „Uniți plecînd de la ei înșiși, Cei Patru se mențin (în ființare) împreună. Venind înaintea oricărui lucru prezent, ei sînt prinși în simplitatea (?) unei singure Tetrade" *(Das Ding).*

Este clar că nu se poate vorbi de ceva simplu acolo unde avem articularea mai multor părți, ci numai de un întreg. Iar acest întreg reprezintă firea, respectiv fiindul : punerea în relație a celor patru elemente (sau părți elementare) — relația lor de supraordonare, sistemul lor, care este un „mai mult decît părțile".

4.2.1. *Das Geviert.* — Tetrada este cea care se fenomenalizează ca etaj ontic al lucrului — fie el finit (lucrul propriu-zis), fie infinit (natura). *Das Geviert* mai implică într-însa un principiu (generator, deontic) numit de Heidegger *Guss* (de la *giessen :* a turna, a vărsa). El este „sfînta turnare" care se „varsă" în curgerea transmutației tetradice — „ofranda sacrificială" care se explică prin împărțire în patru.

Guss este de fapt numele arheului sesizat ca „izvor", ca origine. Este drept că lucrul ales de Heidegger pentru a-i pune în lumină propria *Dingheit* (esența lucrului : ceea ce lucrul este întrucît *este)* este un ulcior. Dar „vărsarea", „turnarea" nu are legătură numai cu el. Dăruirea care se sacrifică, „rupîndu-se" în patru părți, pentru ca ceva să fie ca dar al ei, această ofrandă care se oferă pe sine însăși este contrapartea oricărui fiind și a firii însăși. *Guss* reprezintă „puterea inepuizabilă a Simplului" *(Das Feldweg,* 1949) care reține în sine ceea ce-i este propriu lucrului, punînd totodată în afară acest propriu ; o „reținere care (se) ex-propriază" *(Das Ding).*

Chiar și în acest punct, foarte înalt, al traiectoriei gîndirii lui, Heidegger refuză sau nu poate vedea în Simplul de care e atît de aproape — Unul. El vorbește în continuare despre „simplitatea tetradică a lui Patru", care strînge în unitatea sistemului multiplicitatea părților lui elementare. „Simplă în mod multiplu, această strîngere este firea însăși" (ibid.).

Amintind de vechiul cuvînt german *thing,* care înseamnă strîngere, Heidegger ajunge să afirme că *das Ding,* LUCRUL, este chiar această adunare la un loc a locurilor pe care simplul le ocupă în cele patru elemente — buna sa locuire în tetradă.

Mai mult decît atît : lucrul ar fi, după el, o îmbinare *(Fuge)* tetradică și în același timp o trimitere destinală *(Fügung)* a ceea ce trebuie să fie în ceea ce este. Am spune : o conversie a deonticului în ontic — dacă totul nu s-ar petrece aici în planul firii. Lucrul *(das Ding)* lucrează *(dingt)* la propria sa producere strîngîndu-și într-o unitate multiplă tetrada, nu ieșind în afara originii sale — ca transmutație tetradică, articulată în fiindul care el este. Strîngerea lucrului *(das Dingen des*

Dinges) are loc în întregul firii, nu în unitatea simplă a Unu-lui.

Cît privește natura „Celor Patru", ce ține de mișcare, nu este sesizat decît caracterul lor sistemic : „Dacă noi spunem pămînt, îi gîndim deja pe ceilalți trei odată cu el, plecînd de la simplitatea Celor Patru" (ibid.). Sub palierul ontic al tetradei nu se mai află nimic. Este drept că în opuscul se vorbește încă de adăpostul firii *(das Gebirg des Seins)*, despre secretul ei — dar acest ascuns în care ea se retrage este neantul spre care duce moartea : „În calitate de Arcă a Neantului, moartea adăpostește în ea însăși esența firii" *(Das Ding)*.

Cele patru elemente se mențin reciproc în ființă și, de o anumită manieră, fiecare le exprimă pe celelalte, așa cum un organ poate „vorbi" despre organismul din care face parte : „Fiecare dintre Cei Patru reflectă în maniera sa ființarea celorlalți" (ibid.). La rîndul lor, oricare dintre ceilalți trei se poate regăsi în elementul considerat.

Este vorba, evident, despre un anumit fel de a vorbi de transmutația elementelor, ca despre o susținere reciprocă prin care tetrada ontică este pusă în lumină atît în fiecare din părțile sale cît și ca un întreg, în calitate de chintesență *(quinta essentia)* a celor patru elemente propriu-zise. „Reflexia care manifestă (este vorba de reflectarea elementelor unul în altul) eliberează pe fiecare dintre Cei Patru și îl dăruiește pentru ceea ce el posedă în mod propriu ; dar pe cei care sînt de-acum liberi, ea îi leagă în simplitatea acestei apartenențe mutuale care formează ființarea lor" (ibid.).

Se vede clar că darul *(die Gabe)* nu vine din partea unui *Es gibt* de dincolo de fire, ci reprezintă dăruirea pe care elementele și-o fac reciproc — după cum nici legarea nu reprezintă unificare în simplitatea Unu-lui, ci mutuală apartenență sistemică. O legătură de ființă care înseamnă trans-propriere ex-propriantă : trecerea într-un alt element a ceea ce este propriu celui care se transmută punîndu-se pe sine în afara sa. „Această transpropriere expropriantă este jocul de oglinzi al tetradei" *(Das Ding)*. „Jocul care face să apară" (ibid.).

Mişcarea reflexivă, interioară tetradei, constituie evenimentul fenomenalizării.

4.2.2. *Lumicizarea lumii.* — Această dezvăluire, ce se produce prin transmutaţia elementelor, este numită de Heidegger in scrierile sale tîrzii „lume" : „Acest joc care face să apară, jocul de oglinzi al simplităţii pămîntului şi cerului, divinilor şi muritorilor, noi îl numim *'lume'*. Lumea *este* întrucît joacă acest joc" *(Das Ding).*

„Lumicizarea" lumii *(das Welten vom Welt)* este considerată acum imposibil de explicat plecînd de la altceva mai înalt în origine. Se consideră că sub palierul ontic, fenomenal, nu există nimic care să-l fundeze generîndu-l, în maniera unui arheu. Firea apare ca punere iniţială, în calitate de cuadratură *(Vierung)* a cercului transmutaţiei. Ea este unitatea tetradei *(Geviert),* dincolo de care nu se poate trece.

Lucrul este văzut ca lucru *nu în interiorul* lumii, ci „plecînd de la înconjurul de nebăgat în seamă al jocului de oglinzi al lumii, în el şi prin el" (ibid.). Autoproducerea lucrului este o lucrare ce are loc odată cu evenimentul apariţiei unei lumi şi în mod asemănător ei. Heidegger spune : *Aus dem Spiegel-Spiel des Gerings des Ringen ereignet sich das Dingen des Dinges* („Plecînd de la jocul subtil de oglinzi al încercuirii, se produce evenimentul punerii lucrului prin propria sa lucrare (lucrarea lucrului se produce)". *„Aus"* indică aici originea. El înseamnă, totodată, după cum explică Heidegger, atît *„von ... her"* (plecînd de la... către încoace) cît şi *„durch"* (prin ... puterea). Fiindul se fenomenalizează deci avîndu-şi originea în fire, în acelaşi fel în care ea însăşi o face şi ascultînd de aceeaşi irepresibilă poruncă, în baza căreia ceea ce este în sine aspect trebuie să se arate.

Această punere tîrzie a problemei lucrului a fost primită cu lipsă de înţelegere, consternare şi refuz. Deruta a fost atît de mare, încît, în dialogul ce s-a angajat, întrebările, marginale, au suscitat răspunsuri pe măsura inconsistenţei lor. I s-a cerut lui Heidegger să explice şi să justifice de unde îşi primeşte această înţelegere a firii, a lumii şi a lucrului direcţia ei — iar el s-a arătat „mirat" că numai lui i se cere să se legitimeze. „Fac experienţe

ciudate cu conferința mea — scrie el unui student —, asta mai ales pentru că gîndirea îmi este somată să spună de unde își primește direcția, ca și cum această întrebare n-ar trebui pusă decît pentru ea. În schimb, nimeni nu se avizează să întrebe : de unde a luat Platon dreptul să gîndească firea ca *idea*" (op. cit.). Răspunsul propriu-zis, fastuos și metaforic, este că direcția justă poate fi găsită printr-o atentă, îndelungată și circumspectă ascultare a felului cum vorbește firea, cum își atribuie ea esența gînditorului esențial, chemat s-o ia în pază. Treaba acestui paznic este să vegheze vigilent destinarea firii care vine din strîngerea a ceea ce a fost *(Wächterschaft ist Wachsamkeit für das gewesend-kommende Geschick des Seins)*.

4.3. *Interferențe derutante între interpretarea fenomenologică și cea generativă a lumii.* — În fond însă, noutatea care provoacă aici descumpănire rezidă într-o schimbare de metodă. Heidegger a adoptat cu hotărîre fenomenologia, încă de la începutul drumului său în gîndire, considerînd-o a fi însăși filosofia — vizată sub aspectul ei metodic. „Filosofia este ontologie fenomenologică universală" — afirmă el în *Sein und Zeit* (§ 7). Conform acestei atitudini, lucrul ce trebuie gîndit este lăsat să-și dezvăluie determinațiile esențiale, pe care gîndirea le prinde în concepte : categorii — pentru fiindele subzistente, existențiali — pentru fiindul eksistent.

Aceste determinații esențiale, pe care fenomenologia le vizează orientîndu-se *zur Sache selbst,* sînt aspecte proprii pe care lucrul le dezvăluie manifestîndu-se ; *aspecte* — adică *idei,* care arată *ce este* acel lucru. Ideile *se văd,* în măsura în care sînt puse separat, într-o secțiune transversală prin inelul lor de depliere-pliere. Secțiunea transversală se efectuează de obicei în elementul prezenței, unde lucrurile se prezintă gîndirii, care și le re-prezintă, ca „lucruri prezente" — de fapt ca pe o sumă de însușiri ce aparțin unei unități în care „proprietățile lucrului" se întrepătrund, unificîndu-se. Metoda fenomenologică recurge deci la identificarea esenței categorial-existențiale a fiindelor în secțiuni transversale efectuate prin mișcarea lor de ființare.

În conferința *Das Ding*, rupînd cu conduita fenomenologică din *Sein und Zeit*, Heidegger adoptă brusc o metodă ce ar putea fi numită *generativă*. Lucrul este văzut ca transmutație tetraelementară, în mișcarea sa de *autogenerare* — longitudinală de data aceasta, nu transversală; ca un inel ; ca un joc de oglinzi ce se reflectă unele în altele. Ceea ce se vede acum nu mai sînt esențele, ci structura sistemică și funcționarea ei, mișcarea ei internă, constînd din transmutația circulară a fluxului de idei.

Heidegger este întrebat insistent de unde își ia gîndirea lui direcția — și răspunde cum am văzut, lăsîndu-și interlocutorii stupefiați. Această „direcție" nu este însă nici arbitrară și nici nouă. Dar ea nu se legitimează prin dreptul gînditorului esențial de a o adopta liber, ci prin tradiția greco-occidentală a gîndirii, de care el este legat. Acest mod de a viza natura este specific grec — și este primul care a fost adoptat în istoria gîndirii. El constă, de fapt, în a începe cu începutul : cu arheul întregii naturi — Unul unic unitar — și a urmări *cum este generat* din el Totul.

Metoda generativă procedează arhitectonic, nu construind din concepte, ci *descriind*, și ea, ceva ce totuși nu este fenomen, ci *fenomenalizare* : anume, felul cum provine din fundament ceea ce derivă din el — și în primul rînd complementul său natural : firea, respectiv cele patru elemente care o alcătuiesc.

Față de acest demers al gîndirii, care pleacă de la Unu spre a ajunge la aspectele atomare expuse clar și distinct în orizontul prezenței, fenomenologia adoptă sensul exact contrar : pleacă de la aceste esențe încercînd să urce cît mai sus înapoi înspre origine. Dar ea nu poate regăsi niciodată sistemul autarhic, în cinetica lui ontică și dinamica lui deontică, ci mereu numai „structuri esențiale", adică o sumă de determinații care conferă specificitate calitativă fenomenului vizat.

4.3.1. *Consecințe ale inconsecvenței metodologice.* — În studiul său privind esența conceptului de *physis* la Aristotel, Heidegger identificase deja cinetica genezei ca fir conducător al înțelegerii eline a lucrului ca lucru. Natura — și lucrul natural asemenea ei — erau întrevăzute acolo

ca un arheu ce expune mişcarea prin care fiinţarea se produce : *arche kineseos tou kinoumenou kat'auto* („principiu al mobilităţii unui mobil mişcat plecînd de la el însuşi"). Dar în ce constă această autogenerare ? *Ce* se mişcă pe bucla naturii — şi *cum* o face ?

Este clar că, în lipsa unei teorii originare a ideilor, Heidegger nu poate răspunde la aceste întrebări ; iar această adevărată coloană vertebrală a întregii filosofii nu poate fi degajată decît prin resurecţia vechiului spirit grec, adică numai depăşind metafizica — atît către începuturile ei presocratice cît şi, în sens opus, înspre o înţelegere informaţională a firii, bazată pe complementaritatea dintre participare şi idee.

Cu alte cuvinte, este nevoie să gîndeşti întîi arheul ca fuziune participială, pentru a putea înţelege apoi fluxul informaţional, în care constă palierul ontic al naturii, ca pe o depliere-pliere a ideilor. Dar planul deontic, originar, este interzis metafizicii, al cărei prizonier Heidegger rămîne .De aceea, caracterizarea elementelor pe care o face el (căci nu poate fi vorba în *Das Ding* de o teorie a elementelor) este derizorie, complet exterioară, şi apare ca un împrumut, lipit abuziv pe întregul organic al ontologiei lui fenomenologice. Cînd Heidegger spune : „Pămîntul este cel care poartă şi găzduieşte, cel care rodeşte şi hrăneşte — înconjurînd cu protecţia sa apa şi roca, planta şi animalul" *(Das Ding)* — el nu spune de fapt nimic despre esenţa cinetică a elementelor şi despre transmutaţie ca recodificare a informaţiei. Pur şi simplu — nu spune nimic. Sfătoşenia lui poetizantă este aici o înfloritură ce poate lua ochii neiniţiaţilor amatori de retorică fastuoasă, dar care, cu toată răspunderea, trebuie etichetată şi clasată ca bavardaj.

4.3.1.1. *Fals compendiu de teorie a elementelor.* — Într-un alt studiu în care încearcă să-şi asimileze teoria tetraelementară a firii (*Bauen, Wohnen, Denken* — 1951), Heidegger îşi propune din nou să vizeze fiindul de o manieră arhitectonică, adică drept ceea ce locuieşte în lume (ia loc în ea) clădindu-se, punîndu-se *(ticto)* plecînd de la propriul său *arche*. *Das Geviert* apare şi de această dată ca sistem ce-şi are originea în el însuşi : „Cei Patru :

pămîntul şi cerul, divinii şi muritorii, formează un tot plecînd de la o Unitate originară" (op. cit.). Formularea parafrazează parcă anticul *Hen Panta* — în ciuda faptului că denumirile elementelor totalităţii sînt luate de la Hölderlin. Dar de îndată ce Heidegger încearcă să explice în ce constă fiecare din cele patru elemente, se vede clar că această perspectivă asupra lumii îi rămîne străină. Pămîntul şi Cerul (acesta din urmă fiind, probabil, Focul presocratic) nu reprezintă punctele de inflexiune ale mişcării de ieşire şi de intrare a ideilor în arheu, ci diverse aspecte telurice şi cosmice. „Pămîntul este cel care poartă şi face ca ceva să dea flori şi fructe, fiind întins în chip de rocă şi apă, deschizîndu-se în plantă şi animal" (ibid.). „Cerul este cursa arcuită a soarelui, drumeţia lunii sub diversele ei aspecte, translaţia strălucitoare a stelelor, anotimpurile anului şi rotirea lor, lumina şi declinul zilei, obscuritatea şi claritatea nopţii, blîndeţea şi asprimea atmosferei, fuga norilor şi profunzimea azurată a etherului" (ibid.). Sub această enumerare decepţionantă, inesenţială, singurul lucru care se vede clar este că „Cerul" în sens heideggerian este tot „Pămînt" presocratic : prezentare punctiformă, atomară, de aspecte prin care venirea în prezenţă se articulează cu ieşirea din ea. Nici un cuvînt despre „Cer" ca ordine a naturii, ca element al legiferării ; nici o vorbă despre *organizare* ca formă de existenţă.

„Divinii" — cei care ne fac semn, mesagerii Divinităţii" (ibid.) reprezintă desigur „Aerul", care urcă deasupra fundamentului ignic şi, răcindu-se, devine „Pămînt". Dar nu se vede în această aducere la prezenţă, care, într-adevăr, este funcţia „Aerului", nu este pusă în lumină mişcarea analitică, de ex-pli-citare a ideilor. Tot aşa cum „Apa", numită aici „Muritorii" nu apare ca mişcare de readucere la unitate (curgere înapoi către fundamentul unic) — prin urmare ca *receptivitate sintetică* a aspectelor expuse complet separat în prezenţă, ca re-prezentare unificatoare, ci doar ca ansamblul vieţuitoarelor în stare să moară atît timp cît trăiesc (deci să se proiecteze către moarte : *Sein zum Tode*). „Muritorii sînt oamenii. Se numesc muritori pentru că pot muri" (ibid.).

Aceste patru elemente nu izvorăsc din Simplu. „Simplitatea lui Patru" (ibid.), despre care Heidegger vorbeşte,

este de fapt întregul lor — simplu numai cu numele. „Această simplitate care este a lor o numim *das Geviert*" (ibid.). Elementele sînt deci părţi ale tetradei, componente sistemice. *Simplul*, adică Unul unic unitor, rămîne însă ignorat. După cum ignorată rămîne şi necesitatea proprie lui de a se limita intern, prin mişcare circulară, în sine, şi de a se dezvălui astfel ca ek-sistenţă tetraelementară, complementară in-sistenţei simple.

5. *Conceptul fenomenologic de lume.* — Abordarea lumii şi a fiindului intramundan de o manieră generativă este însă numai accidentală. De regulă, vizeul rămîne fenomenologic. El este întreprins cu intenţia declarată de a evita reducerea ontologiei lumii la cea a unui fiind intramundan determinat. Dar începe cu acesta din urmă. Şi ceea ce constată inspecţia fenomenologică a lumii este că fiindul intîlnit mai întîi în ea are caracter instrumental, de unealtă cu care se poate face ceva *(Zuhandenheit)* — şi că după epuizarea interesului practic pentru el, acest fiind se prezintă privirii „teoretice" a lui *Dasein*, care îl contemplă, doar ca simplă subzistenţă *(Vorhandenheit)*.

5.1. *Mundaneitatea ca ansamblu de trimiteri instrumentale.* — Heidegger amplifică această distincţie dintre *Zuhandenheit* şi *Vorhandenheit* într-un concept „adecvat" despre lume. *Die Welt* nu rezultă din simpla adiţionare a fiindelor, nici măcar dacă ele sînt văzute, corect, mai întîi în disponibilitatea lor. „Structura firii fiindului disponibil în calitate de unealtă este determinată prin trimiteri" (*Sein und Zeit*, § 16). Ceea ce înseamnă, de exemplu: cuiul trimite la ciocan, ciocanul la forjă, forja la turnătorie, aceasta la minereul de fier ş.a.m.d. Minereul este disponibil în mină, mina în munte, muntele pe pămînt, pămîntul în sistemul solar. În cele din urmă, toate cele ce sînt se articulează, prin disponibilitatea lor intrinsecă, într-un complex instrumental „văzut" cu anticipaţie şi în mod permanent de omul preocupat să facă ceva cu lucrurile. În acest ansamblu de trimiteri „se anunţă" lumea. Orizontul în interiorul căruia se dezvăluie mundaneitatea este constituit din totalitatea (niciodată receptată

ca atare, totdeauna numai presupună) complexului relațional în care fiindele sînt prinse conform disponibilității lor. O conexiune căreia *Dasein* însuși îi este anexat, ca fiindul care face ceva cu lucrurile, sau, oricum, le vede întîi ca lucruri cu care se poate face ceva. Aceste lucruri *se semnifică* unele pe altele într-un circuit al finalității, în care scopul destinației trimite la un fiind destinat acestui scop, care la rîndul său este și el scop pentru un alt fiind.

Mundaneitatea lumii ar consta așadar în sistemul de relații ce prinde toate fiindele intramundane într-un complex de trimiteri a căror esență este semnificabilitatea.

Cu alte cuvinte, lumea astfel concepută este o determinație a fiindului ek-sistent *Dasein*: un existențial. Heidegger o spune și o repetă: *Weltlichkeit ist ein Existenzial* (cf. *Sein und Zeit*, § 14). „Mundaneitatea este un concept ontologic și înseamnă structura unui moment constitutiv al lui a-fi-în-lume" (ibid.). Numai *Dasein* are o lume; iar această lume nu este nimic altceva decît o simplă abstracțiune, dacă o rupem din structura fundamentală a lui *Dasein*: *In-der-Welt-sein*.

5.1.1. *Delimitări generative.* — Această optică este cît se poate de suspectă și trebuie supusă cauțiunii. Ce înseamnă în fond că structura esențială de bază a omului este a-fi-în-lume? Ce înseamnă că omul, și numai el, este cel ce se află în lume, în timp ce restul fiindelor sînt fără lume? *In-der-Welt-sein*, ca structură, deci ca unitate sistemică a unei pluralități de momente structurale, vrea să spună că lumea este numai o parte a sistemului, cealaltă constituind-o momentul „a-fi-în" *(In-sein)*; *Dasein*, ca articulare a acestor două momente într-un sistem, este însă relația totalizantă, „mai mult decît părțile".

O interpretare generativă a firii și a fiindelor, chiar sumară și parțială, așa cum apare ea în încercările tîrzii ale lui Heidegger de a-și corecta optica, arată că atît firea cît și fiindele sînt sisteme autarhice, fundate în propriul arheu, care le autogenerează printr-o mișcare circulară de transmutație efectuată în patru timpi (mai bine zis: în patru ek-staze temporale). Unul este rațiunea suficientă a firii, după cum unitatea reprezintă același lucru

pentru fiind. Fiecare fiind stă pe fundamentul propriului său arheu finit, neavînd nevoie, pentru a fi, să intre într-o conexiune structurală cu alte fiinde.

Dacă lumea este același lucru cu firea, așa cum Heidegger însuși o afirmă după *Sein und Zeit* („*lume* nu înseamnă cîtuși de puțin un fiind sau vreun domeniu al fiinţării, ci starea de deschidere a firii... care ca stare de deschidere este firea însăși" — *Brief über den Humanismus*), atunci ea se poate dezvălui prin sine însăși, independent de om și de oricare alt fiind, prin puterea propriului său arheu, care este Unul nemărginit (*apeiron*-ul). Lumea-fire are loc (se petrece) ek-sistînd față de acest arheu, ca ex-punere sau ex-propriere a ceea ce este propriu acestuia.

Același lucru trebuie spus despre fiind — în particular despre fiindul numit *Dasein*. El *este* în calitate de cinetică *(kinesis)* de autogenerare *(genesis)* din și în propriul arheu, care este arheul mișcării sale *(arche kineseos)*.

Structuri pretins indisolubile, cum ar fi *In-der-Welt-sein*, dau poate o imagine globală a firii și a fiindelor, în perspectiva omului aflat în orizontul lor, dar, în mod cert, nu reprezintă constituția ontologică a vreunuia dintre aceștia. Fiecare lucru poate evolua autonom — și o face efectiv, chiar dacă relațiile laterale cu lucrurile coprezente în lume constituie o posibilitate pentru fiecare din ele, pe care este mai greu să nu o realizeze decît s-o realizeze. Natura și lucrurile naturale „se evenimentizează" simultan, mai bine zis laolaltă, pentru că Unul este monada monadelor ; de unde rezultă că, în mod complementar, fiindele co-există și *sînt* întotdeauna în orizontul firii — dar nu că ele s-ar condiționa reciproc în ek-sistența lor, în nici un caz că vreunul dintre fiinde ar fi condiția de posibilitate a dezvăluirii firii, deci a apariției unei lumi.

5.2. *Momente structurale în In-der-Welt-sein.* — A-fi-în-lume nu constituie, cu adevărat, un sistem. Părțile sale nu sînt solidare. În plus, ele nu sînt în număr de două *(„Welt"* și *„In-sein")*, ci de trei. Heidegger face din a-fi-în *(In-sein)* un singur element structural, complementar lumii *(Welt)*. Semnificația fuziunii lui „a fi" *(sein)* și a lui „în" *(In)* este dizolvarea lui *Dasein*, ca fiind, în relațiile sale

cu fiindele intramundane, sesizate sub aspectul lor ustensil.

Dar dacă *sein* înseamnă pentru *Da-sein* a fi ca fiind, ca sistem autarhic individual al cărui circuit informațional esențial vehiculează idei din propriul arheu, el poate ființa și ca atare, în calitate de sistem închis la nivel ontic. *„Sein“* devine atunci independent de *„In“*. Este ceea ce se întîmplă în actul yogin de concentrare : legăturile cu lumea sînt întrerupte voluntar, inițiatul continuînd să fie, dar esențializat, redus la el însuși, meditîndu-și propriile părți elementare în mișcarea lor transmutantă, în vederea întreruperii acestui circuit pentru obținerea extazului mistic.

La rîndul său, *„In“*, desolidarizat de „sein“, există ca moment structural distinct al lui *In-der-Welt-sein*. Semnificația sa este aceea de raportare accidentală multiplă, liniar-transversală, a lui *Dasein* numit prin „a fi“ *(sein)*, la fiindele intramundane numite în componenta *„Welt“*.

Cele trei momente structurale ale lui a-fi-în-lume nu sînt deci omogene. *Sein*, ca ființare a lui *Dasein*, și *Welt*, ca ființare a celorlalte fiinde, poate chiar a firii, au caracter de circuit informațional esențial. Prin urmare, ele pot fi și în absența legăturilor dintre ele, arheul propriu fiindu-le rațiunea suficientă. Cel de al treilea element structural, *„In“*, reprezintă liantul primelor două — și este constituit din legături informaționale laterale, liniar-transversale, între fiinde și/sau între fiinde și fire. Cînd asemenea relații se stabilesc, fiindul pe care se centrează interesul (și care nu trebuie neapărat să aibă caracter de *Dasein*) devine a-fi-în-lume.

5.2.1. *Autenticitate și alienare ca moduri ale momentului „a-fi-în“*. — În legătură cu acest *„In-sein“*, Heidegger a dezvoltat partea cea mai spectaculoasă a ontologiei lui fundamentale, cea care a impresionat cel mai mult pe artiști și, într-o măsură largă, pe simplii amatori de filosofie. Răsunetul în epocă al existențialismului se datorează îndeosebi discuției în jurul lui *In-Sein als solches*, respectiv discuției despre alienarea și autenticitatea umană.

Heidegger consideră că „un pur subiect, fără raport cu lumea, nu *este* ceea ce se dă mai întîi — și chiar nu

ne este dat niciodată" (*Sein und Zeit*, § 25). Subiectul (pe care, numindu-l EU, nu-l clarificăm deloc ontologic) nu există izolat, ci numai în raportările sale. În acest sens, el este *In-sein* : un „a-fi-în". Mai mult decît atît : în primul rînd și cel mai adesea, el nici nu se sesizează pe sine în legăturile comportamentale cu alte fiinde, vizîndu-le doar pe acestea, în mod impersonal. Pe sine însuși el „se pierde" din vedere.

Așa se face că la întrebarea : „Cine este *Dasein* ?", cel care se menține „identic" cu sine de la un capăt la altul al trăirilor sale, răspunsul este de obicei greșit. *Dasein* consideră că este el tocmai ceea ce el nu este : fiindul disponibil la care preocupările sale se raportează. Pe de altă parte, banalitatea sa cotidiană este chiar fenomenul prin care el se manifestă. Din acest motiv, structura esențială a lui *Dasein* va trebui degajată, printr-o interpretare ontologică adecvată, din chiar acest aspect jurnalier în care ea se păstrează disimulată. Desprinderea lui *Dasein* din lucrurile care îl preocupă, astfel întreprinsă, urmează să-l pună în lumină ca centru virtual de raportare. Dar nu ca un „a fi" autonom. Heidegger consideră că *sein* din *In-der-Welt-sein* nu este izolabilă altfel decît prin abstractizare sau răstălmăcire. O răstălmăcire care ia ființarea omului drept simplă subzistență. Dacă nu este relație — preocupare *(Besorgen)* față de complexul instrumental mundan, sau asistență *(Fürsorge)* pentru alți *Dasein* — omul nu poate fi decît subzistență *(Vorhandenheit)*; aceasta este convingerea sa. Pericolul asupra căruia el pune permanent în gardă este ca nu cumva ființarea lui *Dasein* să fie interpretată drept o simplă subzistență — situație în care el ar exista inautentic. (La aceasta ar conduce, obligatoriu, și sesizarea sa ca sistem autarhic în stare de a evolua închis, fără schimburi inter-sistemice).

De fapt însă, cînd se află absorbit de lucruri și de relațiile cu alți oameni, *Dasein* nu se interpretează în nici un fel ; el se ignoră. „Cînd *Dasein* se dizolvă în lumea preocupării *(in der besorgten Welt)* nu este el niciodată" (*Sein und Zeit*, § 26). Cel care-și asumă atunci rolul de a coexista cu alții fiind preocupat numai de alții și ignorîndu-se pe sine este un *das Man* — un „cineva", un ni-

meni impersonal, în comportamentul căruia omul în cauză nu se simte implicat.

Conform opticii pragmatice care vede în lucruri doar uneltele unor acțiuni posibile, oamenii „*sînt* și ei ceea ce fac" (*sie* s i n d *das was sie betreiben* — *Sein und Zeit*, § 27). Îndeletnicindu-se cu lucrurile, ei consideră că au statutul ontologic al acestora. *Dasein* își răstălmăcește adevărata natură, estompîndu-se mai întîi. „*Cine*-le său (*das Wer*) nu este nici acesta, nici acela, nici sine-însuși, nici unii, nici suma tuturor. *Das Wer* este neutrul, este *cineva* (*das Man*)" (*Sein und Zeit*, § 27). Ceea ce a fost depersonalizat, nivelat și desimulat astfel trece apoi drept lucrul perfect cunoscut și accesibil tuturor : media, omul comun și opinia publică. *Dasein*, care s-a pierdut astfel pe sine, are atunci avantajul de a nu mai fi responsabil de judecățile și deciziile sale. El este scutit de responsabilitatea asumării propriei ființe.

5.2.1.1. *Ființarea esențială*. — Această ființare proprie este, pentru om ca și pentru orice alt fiind, ca și pentru firea însăși, circuitul informațional al ideilor provenind din propriul arheu. Coexistînd în lume, fiindele au în plus capacitatea de a face schimburi informaționale, la nivel ontic. Inautenticitatea lui *das Man* are la bază ignorarea circuitului esențial de idei, constitutiv fiecărui fiind ca fiind, în favoarea raportărilor accidentale intramundane. Lumea se anunță lui *Dasein* în aceste schimburi inter-sistemice, fără ca el să aibă conștiința propriului său „sine însuși". Aceasta este ceea ce descrie fenomenologic Heidegger în fenomenul *das Man*. Posibilitatea acestei pierderi a ipseității derivă din însăși structura onto-deontică a fiindului, care, rămînînd impenetrabil, închis, în monada sa deontică, se spațio-temporalizează la nivel ontic și își creează astfel posibilitatea transferului lateral de idei. Atenția acordată exclusiv *commercium*-ului cu lumea se traduce în pierderea identității proprii. Ea este fundamentată în însăși constituția sistemului autarhic al lucrurilor. Heidegger o recunoaște însă numai omului — fiindul eksistent — și o numește de aceea un „existențial" : „*Das Man* este un existențial și aparține, ca

fenomen originar, constituţiei pozitive a lui *Dasein*" (*Sein und Zeit*, § 27).

5.2.1.2. *Comportamentul inautentic — dat fenomenal primar al analiticii existenţiale.* — Inautenticitatea omului este originară, pentru că el se manifestă mai întîi aşa, alienat de sine însuşi, absorbit de lumea imediat oferită preocupării sale. Sesizarea propriului sine este întotdeauna o faptă ulterioară. „Mai întîi, *Dasein* este *cineva (Man)* şi rămîne astfel cel mai adesea" (*Sein und Zeit*, § 27).

Ceea ce devine vizibil în fenomenul banalităţii cotidiene a lui *Dasein* este raportarea sa accidentală la lucruri, cu care el se identifică. Ipseitatea lui autentică urmează a fi descifrată prin analiza fenomenologică a existenţei sale alienate, care în această calitate nu se mai prezintă ca un regretabil fenomen negativ, ci ca baza de plecare a studiului.

Heidegger ştie că trecerea de la inautenticitate la autenticitate nu constă într-o simplă conştientizare a ceea ce era ignorat de *das Man*. „Un abis separă ontologic ipseitatea sinelui existînd autentic de identitatea EU-lui care se menţine de la un capăt la altul al multiplicităţii sale de acte conştiente" (ibid.). Dar el crede că la structura esenţială a lui *Dasein* se poate ajunge prin modificarea formei inautentice în care acesta se prezintă : „*Ipseitatea autentică* nu se bazează pe nici o stare excepţională a unui subiect detaşat de 'cineva' (*das Man*), ci este o modificare ontic-existenţială a lui 'cineva' în calitate de existenţial esenţial" (ibid.).

Dar aceasta este o iluzie. Ipseitatea autentică (*das eigentliche Selbstsein*), adică a-fi-sine-însuşi al fiecărui fiind, constă într-un circuit esenţial de idei, vehiculate din arheul propriu — pe cînd inautenticitatea lui *das Man* rezidă dintr-un schimb informaţional accidental, cu alte fiinde, deci din încorporarea unor idei perturbatoare venite din afara propriului sistem ontic. Informaţia esenţială nu poate fi obţinută din modificarea informaţiei accidentale.

5.3. *Ideea derivării cunoaşterii din posibilităţi ontologice mai originare ale lui Dasein.* — În încercarea sa de

a dă un conținut EU-lui fichtean (pentru că analitica existențială asta reprezintă) — și prin aceasta *subjectum*-ului kantian, care provine din *substantia* carteziană, care la rîndul ei provine din *ousia* aristotelică, Heidegger face un pas hotărîtor afirmînd că trăsătura definitorie a omului nu este cunoașterea : „Transpunerea în situația altuia *(Einfühlung)* este tot atît de puțin un fenomen existențial originar ca și cunoașterea în general *(Erkennen überhaupt)*", *(Sein und Zeit*, § 26). Primar și fundamental, omul nu este nici *animal rationale* nici *res cogitans*. Dar atunci în ce constă diversele posibilități ontologice ale lui *Dasein*, din care poate deriva cunoașterea sau care pot apărea, sub un anumit unghi, ca diverse modalități de cunoaștere ? Propriu-zis, Heidegger nu pune această întrebare. El își propune să expliciteze numai pe a-fi-în *(In-sein)*, adică raportarea lui *Dasein* la lume (de fapt la fiindele intramundane), sperînd că va reuși să degajeze din diversele lui moduri de articulare la complexul instrumental mundan elementele structurale care îi compun propria ipseitate *(Selbstheit)*.

Această speranță nu este fără temei, deși are puține șanse de reușită. Într-adevăr, fiecare canal prin care circulația accidentală este introdusă în circuitul esențial al lui *Dasein* corespunde unui anumit element structural al acestuia. În principiu, este posibilă, de aceea, o deducție a componentelor sistemului ontic din intrările sale exterioare. Este ceva analog deducției categoriilor din tipurile de judecăți. Tentativa, deși nu este formulată în acești termeni și nici nu devine vreodată pe deplin conștientă de ceea ce caută, își păstrează întregul interes dacă se trece dincolo de distincția arbitrară dintre un fiind ek-sistent *(Dasein)* și un altul substanțial (adică restul fiindelor, ce nu au caracter de *Dasein)*. În acest caz, ceea ce urmează a fi descoperit este însăși structura esențială a fiindului, în mișcarea sa internă de transmutație — adică însuși fiindul ca fiind.

Mai mult decît atît. Dacă se admite că lucrul natural este izomorf cu natura — și deci că, la nivel ontic, fiindul este izomorf firii — încercarea lui Heidegger țintește, nici mai mult nici mai puțin, decît să răspundă întrebării „eterne" a metafizicii : *ti to on ?* Ceea ce în-

seamnă, în proprii săi termeni : „Ce este fiindul ca fiind şi firea ca fire ?".

5.3.1. *Structura originar unitară a lui Dasein ca temă explicită a ontologiei fundamentale.* — Tema analiticii existenţiale devine deci explicită. „Scopul său cel mai intim este reliefarea fenomenologică a structurii originare unitare a firii lui *Dasein*, din care se determină ontologic posibilităţile şi modurile sale de a fi *(seine Möglichkeiten und Weisen „zu sein")*", *(Sein und Zeit*, § 28). Heidegger pune *„zu sein"* între ghilimele pentru a sublinia încă o dată că *Dasein* nu este un fiind de sine stătător, abstracţie făcînd de lumea în care el este prins ca a-fi-în-lume, ci că realitatea lui stă în această raportare. În termeni heideggerieni, inexistenţa unui circuit esenţial propriu se traduce prin lipsa închiderii lui *Dasein* asupra sa. „Acest fiind poartă în propria sa fire caracterul neînchiderii" (ibid.). *Dasein* nu este, deopotrivă, circularitate internă şi *commercium* informaţional cu fiindele din afara sa ; el este numai deschidere către exterior — motiv pentru care Heidegger începe să-i scrie numele *Da-sein*. „Expresia 'DA' înseamnă această deschidere esenţială" (ibid.). De fapt, exterioritatea lui nu mai are nici un sens atîta timp cît îi lipseşte interioritatea. *„Da"* are sens de *Erschlossenheit*, de deschidere la *„sein"*, la faptul de *a fi* al fiindelor intramundane. *„Das Dasein ist seine Erschlossenheit"*, spune Heidegger *(Sein und Zeit*, § 28) : *„Dasein* este deschiderea sa".

Cu alte cuvinte, omul este punctul virtual de intersecţie a mesajelor emise de lucrurile care se fenomenalizează ; compusul unor intrări de fluxuri informaţionale care ies în clipa în care intră, ca printr-o uşă detaşată de casă, ce nu este uşa nici unei încăperi. Evident, Heidegger nu foloseşte acest limbaj şi nici nu gîndeşte în această perspectivă. Dar atunci cînd el spune : „Prin DA — adică prin *Erschlossenheit* — acest fiind *(Dasein)* este deschis totodată atît pentru faptul că lumea îi este deschisă cît şi pentru propria sa deschidere" (ibid.) — el se referă de fapt la emiterea şi la recepţionarea de informaţie. Lumea este un emiţător — dar *Dasein* nu *este* un receptor (el nu subzistă), ci o ek-sistenţă (adică ceva în

afara subzistenţei) în care interferă toate fluxurile informaţionale, o pură „*Zwischen*" (între) prin care se închide circuitul semnificabilităţii. Este clar că „martor", „paznic", „deschidere" semnifică aici : receptare informaţională, redusă la simplul complex de intrări. În această optică şi cu această accepţiune, propriul omului este de a fi deschidere, căruia fiindul îi devine accesibil *(zugänglich)* — adică i se comunică : îl informează.

În cîte moduri se deschide *Dasein* informaţiei care îi parvine ? Aceasta este întrebarea. Explicitarea lui a-fi-în *(In-sein)* rezidă în determinarea firii lui „*Da*" din *Da-sein*. Întrucît aceste determinaţii sînt existenţiali (deci aparţin fiindului ek-sistent), chestiunea care se pune în primul rînd capătă forma constituţiei existenţiale a lui *DA*.

6. *Modalităţile originar constitutive ale deschiderii.* — Este de remarcat că, trecînd la determinarea efectivă a receptivităţii omului, Heidegger nu procedează aşa cum şi-a propus, adică printr-un examen fenomenologic al comportamentului jurnalier al acestuia, ci declară abrupt că „cele două modalităţi, la fel de originar constitutive, după care *Dasein* este propriul său *'Da'*, le recunoaştem în *situarea afectivă (Befindlichkeit)* şi în *înţelegere (Verstehen)*" *(Sein und Zeit*, § 28). Analiza ulterioară va trebui doar să exemplifice şi să confirme această teză : anume că deschiderea omului către lume se face, deopotrivă, afectiv şi intelectiv — şi că aceşti doi existenţiali determină complet fiindul ek-sistent sub unghiul posibilităţilor sale de raportare.

6.1. *Sentimentul situării.* — Această manieră de a proceda, puţin barbară, este grea de prejudecăţi, dar şi uşoară prin omisiunile sale. Afirmaţiile ei vin înaintea deducţiei sistemului complet al facultăţilor de cunoaştere din principiul lor — o sarcină pe care Heidegger nu o are în vedere şi pe care el nici nu şi-o poate propune, întrucît acest principiu, situat la nivel deontic, îi rămîne ascuns. În plus, bineînţeles, metoda lui rămîne, cel puţin în principiu, fenomenologică. El nu trebuie să deducă, ci să descrie. Totuşi, sentenţa parmenidică, potrivit căreia gîndirea este aceeaşi cu firea, coroborată cu teoria

presocratică a celor patru elemente (care sînt elementele structurale ale firii), l-ar fi putut pune în gardă măcar că există patru modalități specifice de cunoaștere, dacă nu și asupra faptului că se disting o cunoaștere esențială, internă fiindului, și o alta accidentală, constînd din raportări exterioare lui.

Este evident că Heidegger ignoră această problematică. Lui i se pare incontestabil că tonalitatea afectivă ține de palierul ontic al omului, constituind o determinație a deschiderii sale (*„Da“*, *„Erschlossenheit“*). De altfel, constatînd (fapt indubitabil) că o cunoaștere prin sentiment aparține omului, el nici nu avea unde s-o situeze în altă parte decît la nivelul ontic al acestuia : în *Dasein*, în om întrucît el *este*. Planul deontic al naturii îi este interzis — lui și tuturor metafizicienilor. Așa că Heidegger se apucă harnic să descrie fenomenologic tonalitatea afectivă convins că ea reprezintă un fenomen și că se pretează deci la un examen ontologic. *Befindlichkeit* este o formă de cunoaștere : „În starea de acordare afectivă *(Gestimmtheit) Dasein* este întotdeauna făcut accesibil *ca fiind*, chiar dacă numai după modul dispoziției“ *(Sein und Zeit*, § 29).

Ceea ce „lipsește“ acestei cunoașteri este conștiența. *Dasein* își determină deschiderea prin acest existențial, se arată determinat astfel, dar „a fi revelat nu înseamnă a fi recunoscut ca atare“ (ibid.). Heidegger consideră caracterul inconștient al sentimentului ca o eschivă a lui Dasein în fața facticității existenței sale. Dar evitînd-o astfel, el tocmai arată că o are : că *este* deschidere la ceea ce este *(das Da)*.

Sentimentul ar fi așadar tipul de cunoaștere prin care se anunță omului simplul fapt *că el este (dass es ist)*, obligîndu-l să ia act de „aruncarea“ sa în lume *(Geworfenheit)*. O tentă deontică poate fi remarcată aici : în tonalitatea afectivă, *Dasein* ia cunoștință *că trebuie să fie (dass zu sein hat* — ibid.).

Localizat prin sentiment, Dasein se auto-reperează : „În situarea afectivă, *Dasein* este adus întotdeauna în fața lui însuși“ (ibid.). Sentimentul îl face pe om să se găsească pe sine, mai mult decît să afle ceva din afara sa. Aceasta nu înseamnă însă că *Befindlichkeit* ar avea

drept formă primară conştiinţa de sine — înţeleasă ca punct central de convergenţă la unitatea căruia se raportează, nu fiindele intramundane, ci propriile manifestări, ca la originea lor. *Befindlichkeit* este pentru Heidegger doar situare afectivă într-un loc din lume ocupat de propria fiinţă. Ea este un sentiment al situării, care îl plasează pe *Dasein* în faţa faptului deschiderii sale — în faţa acelui „*Da*" pe care numele său îl conţine.

Heidegger se dezinteresează de ceea ce este sentimentul — preocupîndu-se exclusiv de ceea ce revelează el şi de felul cum o face. Analitica lui existenţială nu poate aborda sentimentul ca pe o cunoaştere a sufletului, pentru bunul motiv că *Dasein* nu are suflet. Nicăieri, în baleiajul circular al inspecţiei fenomenologice, nu este descoperit aşa ceva — pentru că sufletul este arheul, aflat sub planul ontic, ca origine a sistemului fiind. Este adevărat că probitatea filosofului şi consecvenţa cu care se subordonează „lucrului însuşi" (conform devizei fenomenologice : *Zur Sache selbst !*) îl fac să recunoască în tipul special de cunoaştere pe care tonalitatea afectivă o furnizează ceva anterior gîndirii şi voinţei, situat „dincolo" de ceea ce este accesibil acestora ; dar acest „dincolo" este tot în planul ontic : „Faptul că există pentru anumite posibilităţi ale existenţei o întîietate a voinţei *(Wollen)* şi cunoaşterii conştiente *(Erkenntnis)* nu trebuie să ne conducă la negarea faptului că, ontologic, tonalitatea afectivă este un mod originar al lui *Dasein*, în care el este descoperit lui însuşi *anterior* recunoaşterii *(Erkennen)* şi intenţiei volitive *(Wollen)* şi într-o măsură care depăşeşte deschiderea accesibilă acestora" (ibid.).

Opinia lui Heidegger este că „înaintea oricărei preocupări anume, dispoziţia afectivă (este cea care) a revelat deja, întotdeauna, pe a-fi-în-lume ca totalitate şi (cea care) face posibilă o întoarcere a acestuia (a lui *Dasein*) către ceva" (ibid.).

Aşadar, afectivitatea nu ar aparţine unui segment al fiindului, aşa cum, de exemplu, gîndirea în calitate de receptivitate sintetică ar putea fi interpretată ca expresia ramurii convergente a fluxului informaţional ; ea este globală. De altfel, Heidegger nici nu poate pune problema sistemului facultăţilor de cunoaştere, nici măcar a

celor ontice, deoarece în viziunea lui firea nu are părţi, ea nu este un sistem tetraelementar, ci *transcendens*-ul simplu şi omogen.

6.1.1. *Momentele cunoaşterii afective.* — Încercînd să determine natura cunoaşterii afective prin ceea ce sentimentul situării relevă, Heidegger adaugă la punerea în lumină a derelicţiei *(Geworfenheit :* faptul de a fi aruncat în lume, de a se şti *că este* şi că *trebuie să fie* „acolo") şi a lui a-fi-în-lume ca totalitate, o a treia caracteristică, pe care o consideră esenţială : *die Weltoffenheit des Daseins* — adică starea de deschidere în lume a lui *Dasein.* Acesta este *afectat* de cele ce „îl privesc" în lume — şi respectiva afectare, resimţită ca dispoziţie afectivă, fundamentează preocuparea pentru lucruri *(Besorgen)* sau/şi pentru ceilalţi *Dasein (Fürsorge).* Cu alte cuvinte, afectarea oricăruia dintre simţuri — şi manifestarea senzorială a ceea ce afectează — n-ar fi posibilă „dacă a-fi-în-lume n-ar fi desemnat dinainte, conform sentimentului situării, să se lase privit de fiindul intramundan în forma preschiţată de dispoziţiile afective" *(Sein und Zeit,* § 29).

Această afirmaţie, că percepţia sensibilă nu este posibilă decît sub condiţia unei trăiri afective *prealabile,* este mai mult decît dubioasă. Ea admite tacit că facultăţile de cunoaştere nu se exercită concomitent, în sistem, ci că sînt ordonate ierarhic potrivit derivării lor din origine. Sentimentului i se atribuie un caracter originar ; dar originea pe care o exprimă el este situată tot în planul ontic. Nu se ştie cum şi de ce, ceva fiind se naşte din altceva fiind — nici un fiind nici altul neavînd însă origine. Consecvent acestui punct de vedere, perfect absurd, Heidegger poate vorbi despre o „interpretare ontologică a afectivităţii" *(ontologische Interpretation des Affektiven),* care n-ar mai fi făcut progrese de la Aristotel pînă la dînsul, dar care acum îşi poate rezuma concluziile revelatoare astfel : „Situarea afectivă nu-l deschide numai pe *Dasein* în aruncarea sa şi în legătura sa cu o lume deja revelată odată cu firea lui, situarea afectivă este ea însăşi felul existenţial de a fi prin care, constant, *Dasein* se pune la dispoziţia 'lumii' şi se

lasă solicitat de aceasta, în așa fel încît (făcînd aceasta) se evită pe el însuși“ (ibid.). Afecțiunile sufletești și sentimentele *(Affekte und Gefühle)* n-ar fi decît „moduri ale sentimentului situării“ (ibid.) — derivatele acestei cunoașteri globale de tip ontic, prin care *Da-sein* este propria sa deschidere *(„Da“)*, care-l caracterizează deci ontologic pe *Dasein*.

6.1.2. *Caracterul deontic al sentimentului.* — Fiecare facultate ontică de cunoaștere corespunde unui anumit tip de mișcare a ideilor în circuitul lor informațional. Sentimentul este și el o formă de mișcare — dar nu a ideilor, pentru că nu este mișcare în ek-sistență, ci în in-sistența unde cuplajul hipertare al ideilor le convertește în participări : în unificări determinate.

Natura sentimentului nu poate fi înțeleasă decît avînd în vedere tipul special de mișcare căreia îi corespunde ; numai avînd în vedere con-fuziunea (sau apropierea pînă la întrepătrundere : *amphisbatein* — cf. Heraclit. fr. 122) ce face ideile invizibile în favoarea legăturilor lor *(logoi)* participiale. Cunoașterea afectivă este o „logică“ a sufletului.

Sentimentul nu aparține lui *Dasein*. Afirmația este șocantă, dar ea se justifică pe deplin dacă realizăm că *Dasein* este un fiind — sistemul ontic al omului — iar afectivitatea ține de arheu, deci de planul său deontic, originar. Ea este inseparabilă de cinetica informațională, dar distinctă de aceasta : este un *dinamism (dynamis,* complementară lui *kinesis)* al armoniei invizibile în care constă arheul *(harmonie aphanes* — cf. Heraclit, fr. 54).

Heidegger atribuie afectivitatea lui *Dasein*, deci planului ontic, pentru că vede în *Dasein* „omul“ complet, în realitatea sa esențială. Această orbire îi este impusă de metafizică. Dar chiar dacă nu aparține fiindului, ci se exercită numai împreună cu acesta, caracteristicile ei intrinseci trebuie să justifice observațiile fenomenologice făcute — dacă acestea sînt corecte. Analiticii existențiale, care descifrează structura esențială a lui *Dasein* din banalitatea sa cotidiană, trebuie să i se aplice aici propria ei măsură : din manifestarea ontică, inautentică, a trăirilor afective trebuie degajată veritabila lor natură,

deontică, prin care dezvăluirile deghizate sînt posibile și se justifică.

6.1.3. *Semnificația caracteristicilor situării afective, fenomenologic semnalate.* — Prima caracteristică a situării afective *(Befindlichkeit)*, degajată de examenul fenomenologic, este *die Geworfenheit:* cunoașterea prin sentiment, de către *Dasein*, a faptului că el *este* și *trebuie să fie.* Conștiința de sine care se exprimă prin cunoașterea pe care o are omul *„dass es ist"* („că este") rezultă din legarea ideilor proprii în armonia unificatoare în care constă originea sa. Această unificare este cunoaștere — dacă a cunoaște este a avea un altul în tine ca pe tine însuți. Ideile proprii se întrepătrund în armonia originară producînd astfel cunoașterea de sine proprie primordialului, care este modalitatea primordială a cunoașterii. Acest sentiment, al conștiinței de sine, nu este, așa cum crede Heidegger, o sesizare a propriei existențe, ci a principiului acesteia; cel care o suportă în individualitatea ei desăvîrșită. Conștiința de sine este mesajul ce trebuie înțeles, adică explicitat și experimentat, în existență. Ea *trebuie să fie* fiindcă natura ideilor este manifestarea, posibilă numai prin deplierea lor în fluxul informațional transmutant; dar conștiința de sine este o cunoaștere *in principio,* constînd din *alegerea* și unificarea propriului, care la nivel deontic înseamnă numai invarianți prescriptivi, timbrați armonic sub forma sentimentului despre coerența arheului.

„Arucarea" simțită în *Geworfenheit* este un sentiment al individualizării, al localizării unui acord limitat în armonia universală. În această *Wurf* (aruncare) se anunță *die Faktizität der Überantwortung* („facticitatea unei remiteri" — ibid.), anume faptul că omul este remis lui însuși prin individualizare — dar și că închiderea sa asupra lui însuși este o *Abkehr:* o îndepărtare de tot ce el nu a ales și în același timp o părăsire a sa în mijlocul a ceea ce nu-i aparține principial. *Geworfenheit* reprezintă afirmarea inefabilă, *sine modis*, a finitudinii și dimensiunii provizorii a sine-lui, adică a disonanței inevitabile (și care trebuie rezolvată) pe care consonanța arheului finit o constituie în armonia infinită.

Posesiunea propriului (adică a ideilor alese și fuzionate participial în arheul individual) care în dezvăluire se va manifesta ca esență, se anunță principial în ceea ce Heidegger numește *Jemeinigkeit* : faptul că *Dasein* este întotdeauna al meu. *„Das Sein des Daseins ist je meines"* (*Sein und Zeit*, § 9). Acesta nu este un adevăr, ci o certitudine, deoarece conștiința de sine nu aparține dezvăluirii (*aletheia* : adevăr), ci exprimă armonia invizibilă : cunoașterea imediată, *in ratione ideali*, a unității absolute întrucît este închisă, fără legături (la nivel deontic) cu celelalte monade. Sentimentul este ceva absolut propriu, intransmisibil, care se naște odată cu cel care îl simte și se modifică odată cu dînsul.

În același timp, existența globală a lui *Dasein*, luat ca fiind, este dată prin acest punct fix în care se întretaie toate buclele cibernetice ale dezvăluirii sale. Intrările și ieșirile în și din acest *sine modis* determină viața sentimentală, trăirile afective a căror coloratură, la rîndul ei, însoțește orice dezvăluire, orice modalitate determinată de a fi, ca un acord fundamental, de cunoaștere-prin-uniune-cu... Deși nu este niciodată ob-iect, ci cunoaștere focalizată în sine, viața afectivă determinată prin pozitivitatea unității arheice anunță acordul ontic dintre opuse — adică structura globală prin care *Dasein* este în lume. O armonie vizibilă este întotdeauna complementul celei invizibile — iar ceea ce este, în ansamblul său, manifestă chiar ceea ce trebuie să fie.

Mai mult decît *Geworfenheit* și *Jemeinigkeit*, deschiderea pentru lume *(Weltoffenheit)* dată în tonalitate afectivă pare de neînțeles, întrucît sentimentul poate fi definit ca identitatea dintre a cunoaște și a iubi — ca o cunoaștere prin iubire, ceea ce, deontic interpretat, semnifică o cunoaștere-despre... ce este însuși cunoscutul. Cu alte cuvinte : pentru a cunoaște prin iubire (prin fuziune participială), cunoscutul trebuie să fie conștiință de sine.

Sentimentul este expresia unei posesiuni intraductibile în alți termeni, a unei înglobări imediate, fără intermediar, a celor ce se evocă prin armoniile lor știindu-se dinainte. El este faptul, pentru o mulțime de idei, de a sta prin sine una în alta, ca una, și de a se ști

astfel într-o unică armonie — pentru a fi ceea ce se știe astfel.

Cu atît mai deconcertantă este anunțarea unei lumi chiar acestei cunoașteri fără obiect. Dar închiderea în sine, caracteristică fiecărei monade, presupune o alegere a propriului și excluderea restului ; ceea ce pentru limitarea la o submulțime finită de idei din mulțimea infinită a Unu-lui are semnificația unei cunoașteri, tot afective, a universalului. Cunoașterea de sine, deontică, este totodată și cunoaștere a lumii *care trebuie să fie.* Deși închisă în sine, monada nu rămîne străină de Unu *(monas monadum)* și își anunță sieși că ființarea sa, ca o „lume aparte", va avea loc într-o lume a dezvăluirii globale. În acest sistem spațio-temporal, caracterizat în fiecare din elementele lui structurale printr-un anumit tip de mișcare a ideilor, schimbul informațional, interzis în arheul închis, devine posibil. Acest fapt este sesizat afectiv la nivelul arheului întrucît unitatea deontică este *locul* în care sistemul ontic se localizează. Complementar ființării sale, acest loc, cunoscut lui însuși printr-un sentiment al situării, constituie și orizontul de așteptare al oricărei pătrunderi a ideilor, nu imediată, pentru că monada „nu are ferestre", ci mediată prin existență.

6.2. *Înțelegerea.* — Cea de a doua „structură existențială" care l-ar caracteriza originar pe *Dasein* este înțelegerea *(das Verstehen).* De fapt, ea este singura ; afectivitatea, așa cum am spus, este o cunoaștere în arheu și din acest motiv este irelevantă asupra fiindului-om ca fiind.

Prin *Verstehen,* Heidegger nu înțelege un tip de cunoaștere posibilă printre altele, ci (deși el nu folosește acest termen), capacitatea de receptare a fluxului informațional intramundan. „Existînd, *Dasein* este deschiderea sa *(sein Da)" (Sein und Zeit,* § 31) ; ceea ce înseamnă că omul *este* capacitatea de a lua în primire manifestarea a ceea ce este, deci a ceea ce se dezvăluie. Această „luare în primire" are, categoric, caracterul recepționării unui mesaj informațional. Heidegger spune : „Lumea este 'acolo' ; *a-fi-deschis* al acesteia este a-fi-în" *(Welt ist „da" ; deren Da-sein ist das In-Sein)* — *(ibid.).* Lumea

se prezintă ca aspect global, ca totalitate a ideilor „vizibile" ; ea este „văzută" de *Dasein ;* ceea ce este vizibil şi ceea ce este văzător este un acelaşi ; *Dasein este* întrucît „vede" ; firea lui este această putere de a vedea aspectele, ideile — pe care Heidegger o numeşte *das Verstehen. Dasein* este „în vederea" *(worumwillen)* acestui „*da*", a acestei prezentări care i se dă „acolo", ca aspect dezvăluit *(eidos, idea) ;* fiinţa lui este chiar această *Worumwillen* — în orice caz, ea este o determinaţie esenţială a sa, un existenţial. „În *Worumwillen* este deschis existentul a-fi-în-lume ca atare, a cărui deschidere a fost numită *înţelegere (Verstehen)*" (ibid.).

Înţelegerea îl caracterizează pe *Dasein* ca structură globală *(das volle In-der-Welt-sein)* — anume ca pe fiindul care este (ek-sistă) „înţelegînd" firea : „Ceea ce este cunoscut în înţelegerea luată ca existenţial nu este 'ceva' (o esenţă), ci firea în calitate de existare" (ibid.). *Dasein* poate fi ca putere de a şti. El *este* această posibilitate.

6.2.1. *Posibilitatea existenţială ca esenţă a înţelegerii.* — Deoarece, în esenţă, posibilitatea luată ca existenţial este receptivitate, ea există efectiv în angajarea concretă a lui *Dasein* în raportări înţelegătoare care „îl marchează", adică îl determină ca putinţă de a şti. Fluxul de idei, care constituie informaţia, îi vine de la lucruri sau situaţii ce i se prezintă, adică îi arată aspectul ce le este propriu ; *Dasein* rămîne însă în permanenţă el însuşi păstrîndu-se liber pentru luarea în primire care este posibilitatea sa cea mai proprie, puterea sa de a fi : „*Dasein* este posibilitatea de a fi liber pentru inalienabila sa (putere de) a-şti-firea" *(Sein und Zeit,* § 31).

Heidegger exploatează aici dublul sens al cuvîntului german *können :* a putea şi a şti. *Seinkönnen,* care constituie esenţa înţelegerii *(Verstehen)* semnifică, deopotrivă, ştiinţă a firii şi putere de a fi. *Dasein poate fi* ştiind ceea ce este.

O grijă deosebită are Heidegger să accentueze că „ştiinţa" pe care înţelegerea o procură nu este internă — că nu reprezintă cunoaşterea pe care un fiind o are, la nivel ontic, despre sine însuşi. „Această *ştiinţă (Wissen)* nu rezultă din vreo autopercepere imanentă, ci aparţine

firii deschiderii *(zum Sein des Da)*, care este esențialmente înțelegere" (ibid.). Cu alte cuvinte, informația recepționată de *Dasein* pretinde întotdeauna un emițător extern, altul decît el însuși. Informația respectivă este întotdeauna lateral-transversală, accidentală. Heidegger nici nu acceptă că *Dasein* are interioritate. Chestiunea înțelegerii esențiale de sine, circulare, nu se pune pentru el. Mai mult decît atît : mai întîi și cel mai adesea *Dasein* nu se sesizează pe sine nici chiar ca receptivitate a unui mesaj din afară. El „vede" numai ceea ce i se dezvăluie — nu se sesizează și pe sine în acest comportament, ca fiind cel care vede. Aceasta este ceea ce Heidegger numește „a se pierde" *(verlaufen)* a lui *Dasein* : a se ignora *(verkennen)* ca receptor al mesajului informațional ce îi parvine de la celelalte fiinde.

6.2.2. *Proiectul ca modalitate efectivă de posibilizare.* — Orientarea lui *Dasein* către ceea ce se prezintă este o pro-iectare ce face din el însuși *proiect (Entwurf)*. „Înțelegerea are în ea însăși structura existențială pe care noi o numim *proiect*" *(Sein und Zeit*, § 31). *Dasein* este „în vederea" a ceea ce se prezintă. Înțelegerea sa îl proiectează, nu către propria sa prezentare, către ceea ce este prezent din el însuși, ci către ceea ce este în lume și către semnificabilitatea acesteia, adică înspre complexul instrumental în care fiindele intramundane, sesizate ca disponibilități, ca ustensile cu care se poate face ceva, sînt articulate.

6.2.2.1. *Interpretare informațională a înțelegerii proiective.* — Cu alte cuvinte, înțelegerea *(das Verstehen)* nu este un tip de cunoaștere complementar proiectării *(das Entwerfen)*, ci proiectul reprezintă structura esențială a înțelegerii. Cu atît mai mult nu este vorba aici despre o rațiune pură și alta practică — sau despre gîndire și voință. Proiectarea nu este înțeleasă de Heidegger ca ramura analitică a transmutației circulare — de ieșire a ideilor din unitatea germinativă și destinare divergentă spre orizontul prezenței — mișcare antisimetrică aferentației inverse, sintetizatoare, a acelorași idei. *Das Verstehen*, interpretat ca proiect, este numele generic al siste-

mului facultăţilor ontice de cunoaştere, adică informaţionale, care rezultă din diversele tipuri de mişcare a ideilor, spre deosebire de *Befindlichkeit,* în toate modurile sale, care, cu adevărat, este o cunoaştere participială, deontică, — motiv pentru care nu are ob-iect şi nu este pro-iect către acesta.

Deschiderea *(das Erschliessen)* care caracterizează înţelegerea, deci cunoaşterea ontică în ansamblul ei, are un sens eminamente informaţional : ea este actul (mişcarea) de depliere a ideilor, care le face „vizibile". Starea de deschidere *(Erschlossenheit)* rezultată din scoaterea în deschis *(Erschliessung)* defineşte întreaga existenţă. Atît firea *(Sein)* este *„da"*, cît şi fiindul — în particular omul *(Da-sein)*. Deschis înseamnă, într-un caz şi în altul, manifest, adică ideal : prezentînd un aspect *(eidos, idea)*. Mişcarea acestor aspecte este informaţie, are caracter *verständlich.* Întrucît ceva ek-sistă, acel ceva este *Verstehen :* înţelegere. În acest sens, dar referindu-se numai la om, Heidegger spune : *Als Seinkönnen ist das In-Sein je Seinkönnen-in-der-Welt (Sein und Zeit,* § 31) : „A-fi-în, în calitate de a-fi-ştiere, este întotdeauna putinţă-de-a-fi-în-lume". *Seinkönnen* (a-fi-cunoaştere şi putinţă-de-a-fi) ia aici locul lui *sein* (a fi) din structura fundamentală *In-der-Welt-sein.*

Dasein este posibilitate de a primi mesajul informaţional (adică fluxul de idei) provenind de la tot ce se află în lume. Orientarea lui către această sursă este proiect. Dacă lumea este inclusă în constituţia sa ontologică, atunci el se proiectează către propriile lui posibilităţi, proiectîndu-se către ceea ce el poate lua în primire. Este ceea ce Heidegger spune : „Ca proiectare, înţelegerea este modul de a fi al lui *Dasein,* conform căruia el *este* posibilităţile sale în calitate de posibilităţi" (ibid.). *Dasein* devine sau nu devine posibilităţile sale, pentru că el şi le poate înţelege sau nu, adică se poate proiecta sau nu către ele. În el însuşi, el este deschidere *(„Da")* ; dar „firea deschiderii îşi obţine statutul prin înţelegere şi caracterul proiectiv al acesteia" (ibid.).

6.2.2.2. *Realizarea lui Dasein prin proiectare către posibilităţile proprii.* — „Posibilităţile" semnifică ceea ce

este revelabil înțelegerii lui *Dasein*. Dar pentru că *Dasein* este dizolvat în raportările sale informaționale la lume, posibilitățile pe care el le poate realiza sau rata conduc la un a-fi-în (lume) autentic sau inautentic — chiar dacă acest *In-sein* nu este, pentru Heidegger, decît un centru virtual de raportare. El nu poate să-l nege; admite că *Dasein existiert als es selbst* (*„Dasein* există ca sine") (*Sein und Zeit*, § 31). Acest *„Selbst"* nu este însă nici interioritatea ontică pe care un fiind anume, ca sistem tetrapartit, o reprezintă în cadrul lumii, exterioară lui, nici interioritatea propriu-zisă, deontică, a acestui fiind, adică arheul său, în afara căruia și prin care el ek-sistă. „În sine"-le lui *Dasein* este întotdeauna o *In-sein*: a-fi-în, adică proiectare către lume. Totuși, Heidegger admite că această relație informațională exterioară, deci accidentală, poate conduce la pierderea lui *Dasein* în inautenticitate sau, dimpotrivă, la obținerea autenticității sale. În primul caz, *Dasein* se înțelege plecînd de la lume. În cel de al doilea, de la propria *Selbstheit* (ipseitate).

6.2.2.2.1. *Esențial și accidental în cunoaștere*. — Afirmația este de două ori gratuită. O dată pentru că sinele lui *Dasein* nu este constituit, ca sistem ontic autonom, ci reprezintă o simplă virtualitate. A doua oară deoarece înțelegerea de sine, pe care Heidegger o interpretează ca o proiectare a lui *Dasein* către propria *Worum-willen*, către acel *Wozu* (la ce, pentru ce) primar al proiectării — această înțelegere de sine deci, dacă este autentică, este o cunoaștere esențială, nu una accidentală. Ea poate proveni numai dintr-o „meditare" a propriilor elemente structurale, care se cunosc unele pe altele întrucît se transmută unele în altele. Niciodată cunoașterea accidentală nu poate deveni esențială, oricîte iluzii își face Heidegger în această privință. Caracterul accidental sau esențial nu este dat de aceea către care se proiectează înțelegerea (lucrul sau sinele) — ci de originea ideilor implicate în transferul informațional. Dacă ele provin din propriul arheu, atunci mișcarea lor este circulară, cu schimbare de cod, iar cunoașterea esențială pe care o

constituie este o înţelegere de sine. Dacă însă fluxul informaţional provine dintr-un alt fiind şi ideile care îl constituie pătrund liniar în elementele lui *Dasein* prin schimb inter-sistemic, lateral, fără schimbare de cod, atunci cunoaşterea care le corespunde este accidentală.

Prin felul cum este constituit, orice lucru natural este capabil de ambele raportări informaţionale. *Dasein* nu face excepţie. Este drept că „a fi angajat în una din aceste posibilităţi fundamentale ale înţelegerii nu o exclude pe cealaltă" *(Sein und Zeit,* § 31). Dar aceasta nu înseamnă că ambele orientări sînt „modificări existenţiale ale proiectului integral" (ibid.). Proiectul, aşa cum îl înţelege Heidegger, nu este genul lor comun, ci caracteristica esenţială a uneia dintre aceste două cunoaşteri ontice posibile : cunoaşterea accidentală. Proiectul intern, constînd din trimiterea divergentă a ideilor proprii, din arheu către prezenţă, este altceva — şi este complet ignorat de analitica existenţială. El nu coincide cu înţelegerea esenţială în ansamblu, nici nu-i defineşte acesteia structura, ci, dacă diviziunile naturii sînt şi diviziunile cunoaşterii, este un element structural al cunoaşterii ontice globale, o componentă a sistemului facultăţilor ontice de cunoaştere.

6.2.2.2.2. *Cunoaşterea ontică de sine.* — Cunoaşterea de sine, numită de Heidegger *Durchsichtigkeit* (transparenţă) nu rezidă cîtuşi de puţin în „depistarea şi inspecţia unui sine punctual" *(Sein und Zeit,* § 31), ci în experimentarea şi cunoaşterea adecvată a propriului sistem autarhic, care ca sistem, adică la nivel ontic, nu este cîtuşi de puţin punctiform, ci spaţio-temporal în toate cele patru elemente ale sale şi chiar material-energetic într-unul din ele. Ceea ce nu înseamnă că el este „simplu subzistent". Subzistenţa nu este niciodată simplă. Luată în sens de corporalitate materială *(res corporea, extensa),* ea exprimă şi în cazul lui *Dasein,* ca oricare altă parte elementară a fiindului în genere, originea din care acesta provine şi în care el se întoarce. Dar făcînd aceasta, fiindul (în particular *Dasein)* nu este mai puţin autonom, deoarece conţine în sine propriul său arheu, care îi pune legile proprii. Fiindul poate fi astfel sesi-

zat în autarhia sa — şi nu numai în *seine Durchsichtigkeit*, adică în transparenţa sa, interpretată ca „privire" îndreptată către lume şi/sau către ceilalţi oameni.

6.2.3. *Semnificaţia informaţională a înţelegerii.* — Termenii directori ai acestei interpretări a înţelegerii au o semnificaţie informaţională, de care Heidegger este conştient. *Vederea (Sehen)* sau *vizibilitatea (Sicht)* „corespunde luminozităţii *(Gelichtetheit)* prin care noi caracterizăm deschiderea lui *Da.* Această *vedere* nu înseamnă, desigur, percepţie cu ochii... Semnificaţia existenţială a vizibilităţii este monopolizată de particularitatea pe care o posedă vederea de a face să fie întîlnit fiindul accesibil, dezvăluit aşa cum este el în el însuşi" *(Sein und Zeit,* § 31). „Întîlnirea" despre care se vorbeşte aici este, evident, un experiment informaţional. Fiindul „întîlnit" (cu care s-a stabilit linia de comunicaţie) îşi comunică aspectul unei „vederi" care îl „vede" recepţionîndu-i mesajul. În acest sens, *vedere* şi *a vedea (Sicht und Sehen)* „caracterizează orice acces la fiind şi la fire, ca acces în general" (ibid.). Înţelegerea *(Verstehen),* bazîndu-se numai pe acces *(Zugang),* fără prelucrare, semnifică, în sensul cel mai propriu al cuvîntului, ceea ce în informatică se numeşte *input channel* : canal informaţional de intrare, constînd în transferul datelor de la sistemele ontice exterioare la cel propriu, fără intervenţia nici unei operaţii de *processing.*

6.2.4. *Modalităţi derivate ale înţelegerii : circumspecţia preocupată şi contemplarea.* — Din înţelegerea astfel interpretată, ca *Sicht,* derivă pre-vederea *(Um-sicht),* adică *circum-specţia* (vederea circulară a) preocupării lui *Dasein* pentru lume, atunci cînd el vrea *să facă* ceva cu lucrurile aflate la îndemînă *(zu-handen).* Cînd această privire preocupată *(be-sorgt)* slăbeşte, locul ei este luat de *Anschauung,* adică de contemplaţia de care o gîndire pur reprezentativă este capabilă.

Înţelegerea ar avea deci două moduri : unul practic şi altul teoretic, derivînd din primul. Ele corespund celor două modalităţi în care fiindele intramundane se prezintă

omului : ca *Zuhandensein* (ceea ce este la îndemînă și se oferă pentru a fi utilizat) sau ca *Vorhandensein* (ceea ce stă *„vor" :* înainte, în față, ca ob-iect absolut inutil, de care *Dasein* se dezinteresează).

7. *Determinări restrictive ale înțelegerii.* — Înțelegerea *(das Verstehen)* se precizează în interpretare : *die Auslegung* — adică în acea dezvoltare a ei care explicitează la ce este bun un fiind disponibil, răspunzînd : *„es ist zum..."* („el este destinat pentru...").

7.1. *Interpretarea sau vizarea explicită a fiindului disponibil.* — Cu alte cuvinte, în înțelegere fiindul se dă adecvat ca *Zuhandene* (lucru destinat unei anumite întrebuințări) — iar prin interpretarea acestei înțelegeri *Dasein* își formulează expres la ce este bun de folosit acel fiind disponibil. Foarte clar deci : prin interpretare nu se conștientizează înțelegerea, ci aceasta este numai precizată sub raport pragmatic. Structura interpretării este definită prin *„als"* („ca", „în calitate de") — adică printr-o vedere antepredicativă, anterioară enunțării verbale (singura care conștientizează), dar care înțelege expres la ce este bun un fiind disponibil înțeles ca fiind disponibil. În raport cu înțelegerea interpretantă, simpla contemplare a aceluiași fiind este privativă ; ea derivă din aceasta, prin renunțare la înțelegerea ce sesizează utilitatea lucrului respectiv.

Înțelegerea este așadar o aprehendare expresă și tematică a fiindului disponibil care, ca unealtă, se dezvăluie mai întîi înțelegerii *prins în complexul instrumental* ce constituie lumea — prin urmare pe fondul acestei lumi, luată în sens de ansamblu al trimiterilor semnificante, care conexează scopurile și mijloacele. În actul primar de înțelegere a lumii, fiindul (dat inițial ca fiind disponibil) rămîne implicit ; el este explicitat prin interpretarea acestei înțelegeri.

Fiindul disponibil este vizat explicit în interpretare printr-o direcționare a „privirii", care se limitează numai la el. Această ghidare a luării în considerație, echivalentă cu o colimare a fluxului informațional, cu fixarea unei direcții selective de sesizare a ceea ce este dis-

ponibil, determină un sens pentru fiindul decupat astfel pe fondul lumii. Heidegger utilizează acest termen : *decupat ("anschneidet"* — cf. *Sein und Zeit,* § 32) pentru a sesiza esenţa procesului de interpretare, ca operaţiune eminamente limitativă, ce vizează un segment anumit din „lume", fără a-i modifica acesteia sensul ; acela de ansamblu instrumental de trimiteri ale fiindelor disponibile, unele la altele.

7.1.1. *Acordarea sensului conceptual prin interpretare.* — Heidegger consideră că natura *conceptului* stă în acest „punct de vedere", colimator, care orientează interesul practic pe o direcţie unică şi într-un sens determinat. Sensul este acordat fiindului de către *Dasein,* chiar dacă originea sa se află în însuşi fiindul considerat. Interpretarea prin concept şi dotarea cu sens au loc împreună — şi sînt opera omului. Cînd un *Zuhandene* se descoperă înţelegerii acestuia, prin respectiva raportare, el este proiectat către lume, este făcut să se înţeleagă ca acela ce poate şi trebuie să se articuleze în sistemul de trimiteri intramundan, ce constituie semnificabilitatea totală. Definitiv sau provizoriu, *Dasein* se decide pentru o conceptualitate determinată, bazată pe ceea ce în prealabil el „vede", pe o *Vorgriff* (anticipaţie) constînd din alegerea unui „punct de vedere" considerat potrivit pentru fiindul vizat, de care încearcă, pe cît posibil, să se lase ghidat.

Aceasta ar fi, aşadar, originea şi natura conceptului — a gîndirii conceptuale în genere. Interpretarea este conceptualizantă întrucît ea decupează un sens din semnificabilitatea totală. Ca şi interpretarea, „sensul este un existenţial al lui *Dasein,* nu o proprietate inherentă fiindului" *(Sein und Zeit,* § 32).

7.1.1.1. *Sensul firii — un existenţial al lui Dasein.* — Decurge de aici că omul este cel care acordă un sens şi firii. Aceasta are un sens numai întrucît „intră pe furiş" *(hereinsteht)* în înţelegerea pe care, conştient sau nu, *Dasein,* în calitate de a-fi-în-lume, o are. Sesizată de înţelegere ca articulabilă — şi articulată efectiv de inter-

pretare — în această structură fundamentală, firea capătă un sens numai întrucît face parte din alcătuirea omului, acest fiind pentru care, în însăși firea sa, este vorba *(es geht)* despre fire.

7.1.2. *Critica interpretării restrictive a cunoașterii conceptuale.* — Devine evident că prin conexarea interpretării *(Auslegung)* la înțelegere *(Verstehen)*, în prelungirea acesteia din urmă, Heidegger încearcă să facă trecerea de la cunoașterea anticipativă, prealabilă, caracterizată prin determinația *„vor“ (Vorsicht, Vorhabe, Vorgriff)* la cunoașterea conceptuală, dătătoare de sens, proprie structurii *„Als“*. Făcînd aceasta, el afirmă implicit posibilitatea dezvoltării întregii cunoașteri ontice, subsumată titlului *„Verständnis“*, în gîndire logic-conceptuală, exprimabilă prin limbaj.

Das Verstehen semnifică, pentru *Dasein*, faptul de a fi cunoaștere, putere de a ști *(Seinkönnen)*. Aceasta în termeni informaționali, foarte expliciți, deși inconștient și involuntar utilizați de Heidegger. *Dasein* este primitorul mesajului care i se transmite, paznicul firii, martorul ei, cel care ia în primire și ocrotește darul ce i se face. Primar și fundamental, înțelegerea este pentru el capacitate de înțelegere a firii *(Seinsverständnis)*, deschidere pentru ea *(Erschlossenheit)*, proiect către ea *(Entwurf)*, vedere a ei *(Sicht)*. Firea (și fiindul) i se prezintă lui *Dasein*, i se comunică dezvăluindu-se, manifestîndu-se, descoperindu-se. *Enthüllung* (dezvăluire), *Entdecken* (descoperire), sau chiar *Ent-schlossenheit* (ieșire din închidere), *Entbergen* (scoatere din ascundere) exprimă trimiterea către *Dasein* a unui flux informațional, constituit din mișcarea ideilor (aspectelor) în care constă ceea-ce-este.

A considera conceptualizarea dătătoare de sens a interpretării o simplă micșorare a unghiului sub care este vizat fiindul disponibil care îl preocupă pe *Dasein*, astfel încît acesta să i se prezinte în mod expres *(ausdrücklich)*, este, pe de o parte, a afirma că orice cunoaștere ontică poate deveni gîndire conceptuală, iar pe de altă parte că această gîndire însăși constă într-o restrîngere a flu-

xului informaţional numai la ideile care provin de la fiindul singular ce preocupă la un moment dat.

Ambele presupuneri (ce vor să treacă drept rezultate ale inspecţiei fenomenologice) sînt însă inexacte. Cunoaşterea ontică nu se rezumă la gîndire, ci este constituită dintr-un sistem al facultăţilor de receptare a informaţiei, cu intrări din exterior în toate cele patru elemente (patru tipuri distincte de cunoaştere accidentală, adică a fiindelor co-existente cu cel care cunoaşte) — şi cu posibilitatea unei cvadruple cunoaşteri esenţiale, interne, a cunoscătorului de către el însuşi, constînd din transmutaţia recodificantă a propriului conţinut de idei dintr-un element în altul, adică dintr-un tip de mişcare a lor în alt tip de mişcare.

În ceea ce priveşte gîndirea, specificul ei nu rezidă în receptarea informaţiei (cu o deschidere mai mare sau mai mică a unghiului sub care este vizat cunoscutul) — ci în *tipul de prelucrare la care ea supune informaţia*. Gîndirea — şi numai ea — este mişcarea convergentă a ideilor, sintetizarea lor în concepte. Ea este punere a multiplului ideal sub unitatea participială.

Încercînd să treacă dincolo de Kant prin descripţia sa fenomenologică, Heidegger face un pas înapoi faţă de el. Dacă este de înţeles că nu a văzut în ce constă ceea ce „schimbă" fiindele intramundane cu *Dasein* în actul înţelegerii lor de către acesta ; dacă, în plus, şi cu atît mai mult, este normal că a rămas cu totul străin de faptul că atît *Dasein* cît şi fiindele la care el se raportează fiinţează în calitate de bucle de reacţie pe care circulă informaţia ; nu mai este deloc justificată ignorarea specificului activităţii ce are loc în gîndire, mişcarea de condensare, proprie acesteia, sinteza progresivă, în trepte, a ideilor ce o constituie, pînă la deplina lor fuziune în unitate — şi aceasta sub deviza : *zur Sache selbst*. Kant, faţă de care Heidegger se consideră în progres, a cucerit definitiv acest teren pentru filosofie, chiar dacă unitatea către care intelectul tinde şi pe care, apoi, raţiunea o vizează, îi apare doar ca un punct virtual de convergenţă *(focus imaginarius)* ; gîndirea este însă, oricum, pentru el, mişcare de punere sub unitate a unui anumit divers : o receptivitate *sintetică*.

Conceptualizarea, aşa cum este concepută de Heidegger, nu se susţine. Între vizarea expresă a fiindului disponibil şi concept nu există nici o legătură.

7.2. *Derivarea puterii de judecată din interpretare.* — În efortul său de a degaja dimensiunea *conştienţei,* caracteristică omului, Heidegger derivă puterea de judecată a acestuia din interpretare, legînd-o de limbaj. Judecata *(Urteil)* sau enunţul predicativ *(Aussage)* nu reprezintă o nouă facultate de cunoaştere, ci o modificare a interpretării *(Auslegung),* ea însăşi rezultată din înţelegere *(Verstehen).* Mai precis, enunţarea ar consta din determinarea, aptă de a fi comunicată, a ceea ce *Dasein,* ca a-fi-în-lume, înţelege şi interpretează în prealabil. Fiindul, anticipat întîi într-o deschidere şi articulat apoi într-o semnificabilitate globală, este făcut vizibil în determinaţiile sale reale de o enunţare *(Aussage)* inseparabilă de pronunţare *(Ausgesprochenheit).* Predicaţia numeşte efectiv determinaţiile ce aparţin fiindului. Ea este ultima treaptă a dezvăluirii, cea care merge la aspectele atomare, ireductibile, proprii lucrului luat în consideraţie. Dar ca derivată de ordinul doi a înţelegerii, enunţul posedă toţi existenţialii proprii acesteia, caracterizaţi prin anticipaţie *(vor): Vorhabe, Vorsicht,* şi *Vorgriff.* Iar ca mod derivat al interpretării, provenit direct din aceasta, în el este recognoscibil existenţialul *„als“* (în calitate de, drept..., ca...).

7.2.1. *Disimularea disponibilităţii fiindului în vizarea conceptuală a subzistenţei sale.* — Accesul la proprietăţile (însuşirile) fiindului, deci la aspectele prin care el se arată, presupune disimularea fiindului disponibil ca unealtă cu care se poate face ceva — şi „contemplarea“ lui, în el însuşi, ca fiind subzistent. Fiindul nu mai este văzut acum, în judecată şi enunţare, „ca“ *(als)* instrument articulat într-un ansamblu instrumental, ci „ca“ *(als)* acel ce are o proprietate anumită. Modificarea operată de enunţul predicativ, faţă de interpretarea din care derivă, ar consta deci în trecerea la registrul contemplativ al „luării în primire“ pe care o reprezintă *Dasein* ca a-fi-în-lume. Această „privire pură“, care *lasă numai să*

se vadă (Nur-sehen-lassen), se fixează asupra fiindului simplu subzistent, pentru care interesul practic s-a anulat.

Heidegger vorbește aici (în *Sein und Zeit*, § 33) chiar de o degradare a structurii *„als"* originare, proprie interpretării care vrea să facă ceva cu fiindul, într-o pură privire care arată un aspect sau altul al acestuia. Interpretarea este hermeneutică, fiindcă explicitează fiindul, adică îi dă un sens, ca instrument conexat într-un complex instrumental. Judecata, în schimb, este numai apofantică : ea nu face decît să indice însușirile prin care respectivul fiind se manifestă.

7.2.2. *Rolul limbajului în conștientizare.* — Potrivit tradiției filosofice, cu rădăcini în antichitate, limbajul însuși ar fi un fiind, simplu subzistent, constînd dintr-un lanț de cuvinte. Este drept că logosul, în sens de enunț predicativ, posedă încă de la Aristotel un derutant *Doppelcharakter*, fiind nu numai *synthesis*, adică ceea ce leagă aspectele dezvăluite într-o unitate corelativă fiindului despre care vorbește, ci de asemenea și o *diairesis*, adică o separare a acelorași aspecte. Dar cărei necesități interne a structurii logosului îi corespunde această *Doppelwirkung* ?

Heidegger crede că „ceea ce se viza prin structurile formale ale *legării* și *separării*, mai precis prin unitatea acestora, este tocmai fenomenul lui *ceva ca ceva*" (*Sein und Zeit*, § 33). Cu alte cuvinte, structura *als*, originară din interpretare și hermeneutică, este cea grație căreia „ceva poate fi înțeles în legătură cu altceva, în așa fel că această legătură dă loc unei confruntări *înțelegătoare* care *interpretează* articulînd ceea ce strînge laolaltă, dar totodată punîndu-l separat" (ibid.). Dacă *als* este luată în accepțiunea sa derivată, apofantică, din judecată, atunci analiza logosului în sens de enunț degenerează într-o *„teorie a judecății*, exterioară, potrivit căreia actul judecății constă în a lega sau separa reprezentări și concepte" (ibid.). Mai departe, logica formalizează legarea și separarea în categoria relației, iar logistica le dizolvă într-un sistem de „coordonări" ce devin obiect de calcul și scapă astfel cu totul interpretării ontologice.

În acest fel crede Heidegger că înrădăcinează judecata în interpretare și, prin intermediul acesteia, în înțelegere. Că transferul informațional de la lume către om devine prin aceasta gîndire — și anume gîndire conștientă, logic-conceptuală, exprimabilă prin limbajul articulat, aceasta se consideră că devine perfect clar. De asemenea, sinteza și analiza, proprii logosului în sens derivat, de enunț predicativ, se consideră explicitate atît în forma lor hermeneutică, „originară“, cît și în cea apofantică, „degenerată“, din logică și logistică.

7.2.2.1. *Semnificația deontică a logosului.* — Numai că fenomenul conștienței reprezintă cu totul altceva decît vizarea fiindului în simpla sa subzistență *(Vorhandenheit)*. El caracterizează omul întrucît este o ființă vorbitoare — și îi este specific, într-adevăr, numai lui. Dar vorbirea sa, prin care conștientizarea se produce, este denumită abuziv *logos*. În fapt, ea este o *homo-logia :* un limbaj concordant, corespondent, asemănător *(homos)* logosului prin felul său de a lega și de a desface *(synthesis* și *diairesis)*. În acest sens, Heraclit spune (în fr. 50) : „ouk emou, alla tou logou akousantas *homologein* sophon estin hen panta“ („dînd ascultare nu mie, ci logosului, înțelept este să legăm și să deslegăm *(legein)* asemenea lui *(homos)*, așa cum el o face în unu *(hen)* și în tot *(panta)*“).

De o manieră radicală, *logos-ul* nu este însă și nu poate deveni obiectul tematic al ontologiei. *Logos* este numele dat de Heraclit Unu-lui, care unifică, deci leagă ideile în participări — sub planul firii și stînd la originea acesteia, pe care o pune (sau o dă : *es gibt)* dezlegîndu-se pe el însuși. Logosul ține de palierul deontic al naturii. Natura sa este participială, nu ideală. O ontologie a logosului reprezintă o contradicție în termeni.

7.2.2.2. *Logos în sens derivat, de limbaj.* — În sens derivat, ek-sistența acestui logos, care este chiar firea, a fost denumită tot logos. Logosul *este* însă, deci capătă o semnificație ontologică, în calitate de mișcare a ideilor în care se convertesc participările deontice (legăturile determinate, puse anterior celor ce trebuie să se lege con-

form lor). Această mișcare, în „vizibil", este la rîndul ei de dezlegare și de legare. Ea are o ramură analitică și alta sintetică. Heraclit spune textual : „Se împrăștie și iarăși se adună" *(skidnesi kai palin synagei* — fr. 91), vorbind evident despre fire *(panta)* ; căci despre Unu el nu spune niciodată că se împrăștie, ci doar că este *comunul* a toate *(panta)*, care provin din el.

Acest caracter divergent-convergent al mișcării ideilor își face auzit ecoul pînă în logica lui Aristotel, unde, de fapt, semnificațiile lui *diairesis* și *synthesis* sînt ontologice, nu logice. Ele exprimă desfacerea analitică a primordialului în elementul „aer" și refacerea unității sale în cel al „apei". Semn clar că rădăcinile logicii lui Aristotel se afundă mult în trecut este faptul că numai sinteza corespunde gîndirii. Heidegger se arată contrariat de această constatare, anume că „structura sintetică (legătura : *Band)* a fost luată imediat ca ceva ce se înțelege de la sine și că ea n-a încetat să-și conserve această funcție directoare (în interpretarea enunțului)" *(Sein und Zeit*, § 33). Dar într-o perspectivă presocratică (încă deschisă, parțial, lui Aristotel) acest fapt este într-adevăr evident. Gîndirea constă în readucerea multiplului sub unitate — o acțiune inconștientă, dar cunoscătoare, conceptualizantă. Conceptele („conținutul" gîndirii, determinațiile acesteia) nu reprezintă altceva decît forma reală a proceselor de sinteză în trepte ce au loc pe ramura de readucere în arheu a ideilor. Împrăștierea lor *(diairesis)* este o deconceptualizare, caracteristică proiectării unității deontice (a închisului ce trebuie să fie, manifestîndu-se) în deschiderea prezentării. Ea este deci o destinare a necesității naturale interne (destin), proprie voinței.

Acest proces circular de împrăștiere și de strîngere a ideilor, care numără patru momente (două mișcări antisimetrice și două puncte de inflexiune a lor) are un sens : de la proiectarea către prezență la reculegerea în unitate. Limbajul, pe care numai omul îl posedă (grecii îl defineau de aceea ca fiind *zoon logon echon* : vietatea ce are darul vorbirii) este o mișcare în contrasens, de aducere înapoi a ideilor trecute deja în elementul gîndirii. Conceptele acesteia sînt re-prezentate în elementul

prezenţei (pămîntul), sub formă de cuvinte, şi pot face obiectul unei cunoaşteri sensibile (ca foneme sau grafeme). Prin aceasta, gîndirea poate reveni asupra ei însăşi într-o reflexivitate ce constituie esenţa conştienţei.

Este o revenire din trecut în prezent. Fluxul informaţional divergent-convergent poate fi interpretat ontologic, temporal sau gnostic. Sinteza ideilor este, deopotrivă, trecut şi gîndire, după punctul de vedere adoptat. Într-o surprinzătoare intervenţie pe această temă, Richard Wagner remarcase deja, în „Opera şi Drama", această conexiune esenţială : „Un gînd *(Gedanke)* este imaginea ce ne apare *(uns dünkende)* în amintire *(Gedanken)* ca ceva real dar care nu-i prezent". Limbajul (pentru el, cel artistic) este „realizarea gîndului în senzorialitate".

7.2.2.3. *Structurarea conştienţei în triunghi semiotic.* — Conştienţa presupune aşadar trei termeni, corelaţi într-un de-acum celebru „triunghi semiotic" : simbol (semn verbal) — referent (lucru sensibil) — gînd (concept). Este conştientă numai gîndirea care, preluînd informaţia de la lucru, o sintetizează într-un concept — iar pe acesta îl reprezintă în elementul sensibil sub forma semnului lingvistic. Prin această ob-iectivare ea poate sta în faţa ei însăşi, se poate privi (pîndi : *speculari)* în oglindă *(speculum)* şi se poate sesiza pe ea însăşi într-o speculaţie. Tot restul fluxului informaţional, care nu suferă acest proces parazitar de *feedback,* rămîne inconştient — rămîne să constituie inconştientul.

Se înţelege că enunţul verbal este impropriu denumit *logos.* El nici nu are sens altfel decît conexat la triunghiul semiotic. În cadrul acestuia însă, principiile gîndirii, preluate din logosul autentic, în care aceasta este înrădăcinată, se răsfrîng asupra lui însuşi. Logosul în sens de enunţ predicativ devine atunci locul gîndirii logico-conceptuale, nu se mai ştie de ce, conştiente.

7.3. *Raporturile de incluziune dintre subdiviziunile enunţului predicativ.* — În optica lui Heidegger, între înţelegere *(Verstehen),* interpretare *(Auslegung)* şi enunţ *Aussage)* există raporturi de incluziune. „Înţelegerea implică în ea posibilitatea interpretării, adică a însuşirii a

ceea ce este înțeles" *(Sein und Zeit*, § 34), iar „enunțul face manifest un ultim mod de derivare a interpretării" (ibid.).

La rîndul său, enunțul are trei semnificații din ce în ce mai restrictive — și anume :

— *Aussage* înseamnă în primul rînd *Aufzeigung*, adică act apofantic, de arătare a fiindului ca fiind disponibil. În exemplul dat : „Acest ciocan este foarte greu", este văzut ciocanul (nu determinațiile sale), ca unealta cu care se pot bate cuie.

Enunțul în sens de scoatere la iveală corespunde în triunghiul semiotic raportării gîndirii la referent (prin intermediul simțurilor sau, în lipsa referentului, prin imaginarea sa).

— *Aussage* înseamnă, în al doilea rînd, predicație *(Prädikation)*. Ciocanul scos la iveală de enunțul apofantic este acum determinat ca „foarte greu". Predicația dă un conținut predicativ subiectului, îl „umple" cu determinații, adică detaliază enunțul primar. Ea restrînge cîmpul vizual, deschis inițial asupra „subiectului", la predicatele sale, adică la proprietățile prin care el se manifestă.

Ca legătură a subiectului cu predicatul, enunțul în sens de predicație poate fi reprezentat grafic prin latura simbol (semn verbal) — referent (lucru sensibil) a triunghiului semiotic.

— În fine, *Aussage* (enunțul) poate fi *Mitteilung, Heraussage* (comunicare, înștiințare). Ceea ce inițial a fost arătat (ciocanul), apoi determinat (ca foarte greu), este acum comunicat și celor care nu mai văd deloc „ciocanul cel foarte greu". Cuvîntul se raportează acum direct la concept (latura simbol — gînd a triunghiului). Printr-un semn verbal pronunțat, în gîndirea altora apare această reprezentare, de „ciocan foarte greu". Experiența celui ce s-a raportat realmente la referent este împărtășită astfel de ceilalți oameni, care află ceva despre un fiind pe care nu-l au la îndemînă.

Aceste incluziuni succesive : *Verstehen* ⊃ *Auslegung* ⊃ *Aussage* ⊃ *Aufzeigung* ⊃ *Prädikation* ⊃ *Mitteilung*, prin restrîngerea repetată a unghiului sub care lumea este vizată, conduc de la cunoașterea ontică globală *(Verste-*

hen) la reprezentarea fiindelor intramundane în lipsa acestora *(Mitteilung)*, deci de la experienţa plenară a lumii la refugiul în planul imaginarului.

7.4. *Fundamentarea discursului în comunicare.* — O condiţie a comunicării este ca ea să fie pronunţată, adică să facă obiectul unui discurs *(Rede)*. Ceea ce revine la a spune că discursul se fundamentează în comunicare şi, prin aceasta, reparcurgînd în sens invers incluziunile de care am vorbit, în constituţia existenţială a deschiderii lui *Dasein*, ai cărei existenţiali fundamentali sînt înţelegerea *(Verstehen)* şi — consideră Heidegger — situarea efectivă *(Befindlichkeit)*. Articularea proprie discursului nu este altceva decît expresia articulării sesizabile în înţelegere, înaintea interpretării ; o conexare a fiindelor intramundane în ansamblul trimiterilor mijloc-scop, ce constituie semnificabilitatea lumii. „Discursul este articularea a ceea ce poate fi înţeles" *(Sein und Zeit*, § 34).

7.4.1. *Corespondenţa semnificaţie—sens.* — La nivelul interpretării *(Auslegung)*, ceea ce se articulează a fost denumit „sens" *(Sinn)*. Acelaşi sens se articulează şi în discurs, structurînd un ansamblu semnificativ — decompozabil, la rîndul lui, într-o pluralitate de semnificaţii. Semnificaţia este, la nivelul discursului, echivalentul sensului interpretării. Atît sensul cît şi semnificaţia reprezintă articulatele articulabilului. Semnificaţia relevă întotdeauna un sens întrucît comunicarea discursivă este inclusă în interpretare.

Prin discurs, „ansamblul semnificativ a ceea ce poate fi înţeles *accede la cuvînt*" *(Sein und Zeit*, § 34). Discursul preschimbă semnificaţiile în vorbe — transmută ansamblul mundan articulat în semnificabilitatea globală pe planul simbolic, al semnului lingvistic.

7.4.2. *Limba ca discurs pronunţat.* — Discursul pronunţat este limbă *(Sprache)*. Ca ansamblu lexical *(Wortganzheit)*, limbajul are aspectul unui lucru disponibil, pe care *Dasein* îl poate utiliza. Cînd interesul practic pentru el se pierde, limba se descompune în cuvînte-lucruri, simplu subzistente *(in vorhandene Wörterdinge)*.

În acest fel, limbajul participă la constituția existențială a deschiderii lui *Dasein*, deci este constitutiv omului. Dacă omul a „confecționat“ această „unealtă“, limbajul, sau dacă limbajul l-a făcut pe el, este o altă problemă, rămasă afară din discuție. Ceea ce discursul (emis și/sau ascultat) pune imediat în lumină, mai mult ca orice, este însă caracterul informațional al inserției lui *Dasein* în lume. El se fundează într-o înțelegere care este ea însăși, în esența sa, vehicularea unor informații.

AL DOILEA PALIER AL ANALITICII EXISTENŢIALE

Grija

1. *Unitatea sistemică a momentelor deschiderii lui Dasein.* — Toate structurile elementare ale lui *Dasein*, puse în evidenţă de analitica existenţială, sînt facultăţi de cunoaştere, în sens larg ; sînt modalităţile sale de a se informa — despre sine, despre alte fiinde cu acelaşi statut ontologic, sau despre restul fiindelor intramundane, ce nu au caracter de *Dasein*. Heidegger exprimă acest fapt spunînd despre *Dasein* că este propria sa deschidere („Da") : „Fiindul constituit esenţialmente prin a-fi-în-lume *este* însuşi *'Da'*-ul său" *(Sein und Zeit*, § 28). „*Da*", care în limba germană curentă semnifică : „aici", „acolo", „iată !", deci care foloseşte la întărirea pronumelui demonstrativ, indicînd ceva ce se află de faţă — arătînd un lucru şi lăsîndu-l „să vorbească" singur despre el însuşi, capătă în terminologia specific heideggeriană sensul de „deschidere". „Expresia *'Da'* se referă la această stare esenţială de 'a fi deschis'. Prin ea, fiindul *Dasein* este totodată *'da'* (deschidere) pentru el însuşi şi *Da-sein* (a-fi-deschidere) pentru lume" (ibid.).

Uneori, Heidegger se exprimă mai concis : *Dasein* este *Da-sein* (a-fi-deschidere). El spune, de exemplu : „*Das Da-sein hat sein Da zu sein*" („Lui *Da-sein* îi revine să fie deschiderea sa" — ibid.).

Limbajul teologico-filosofic tradiţional numeşte *lumen naturale* puterea pe care o are omul de „a vedea" cele ce se manifestă. Această „lumină naturală", care, izvorînd din om şi căzînd asupra lucrurilor le face să se descopere, este ceea ce vizează Heidegger prin „*Da*", termen echivalent cu *Erschlossenheit* : „deschidere". „Expresia

ontică, figurată : 'lumen naturale' în om nu se referă la nimic altceva, în calitate de structură existențial-ontologică a acestui fiind, decît la faptul că el *este* în modul de a trebui să fie deschiderea sa *(es ist in der Weise, sein Da zu sein)*" (ibid.).

Pe scurt : *das Dasein ist seine Erschlossenheit* („*Dasein* e s t e deschiderea sa" — ibid.).

Evident că tot acest limbaj este metaforic. „Deschidere", „lumină", „aspect", „descoperire", „vedere" — toate acestea trimit la capacitatea globală a omului de a cunoaște. Întrucît metafizica, definind omul ca *animal rationale*, a redus facultățile cognitive ale acestuia la gîndirea discursivă care operează cu noțiuni, judecăți și raționamente, Heidegger evită să numească „structurile" lui *Dasein* facultăți de cunoaștere. Dar *Befindlichkeit* (sentimentul situării), *Verstehen* (înțelegerea) și incluziunile sale : *Auslegung* (interpretarea) și *Aussage* (enunțarea predicativă) tocmai aceasta sînt : modalități în care omul se dă ca putere inalienabilă de a cunoaște, de a ști *(Seinkönnen)*.

Fără îndoială, în cazul analiticii existențiale această posibilitate globală îmbracă alte forme decît raportarea pur speculativă a rațiunii la obiecte. Atitudinea este aici în primul rînd *pragmatică : Dasein* vrea să facă ceva cu fiindele, care să-i asigure buna inserție în lume ; el le vede mai întîi pe acestea ca pe niște unelte, care îl invită la acțiune. *Dasein* nu este însă mai puțin putere de a cunoaște. „Structurii ontologice a lui *Dasein* îi aparține înțelegerea firii. Fiind, el este deschis lui însuși în firea sa" *(Sein und Zeit*, § 39).

1.1. *Imposibilitatea totalizării într-un „sentiment comprehensiv"*. — Problema pe care și-o pune Heidegger, după încercarea de a identifica modalitățile în care firea i se comunică omului, este de a le sesiza în unitatea lor sistemică, pe care o numește „integritatea originară a structurii totale a lui *Dasein*" *(Sein und Zeit*, § 39). În fond, el vrea să articuleze afectivitatea cu înțelegerea într-un „sentiment comprehensiv" *(verstehende Befindlichkeit* — ibid.). În acest fel, consideră Heidegger, va

fi delimitat orizontul în interiorul căruia poate fi căutat sensul firii în general.

Trebuie spus însă de la început că analitica existențială nu are ce să articuleze în această *„ursprüngliche Ganzheit des Strukturganzen des Daseins“*. Se speră să se poată îmbina *Befindlichkeit* cu *Verstehen*, considerîndu-se, modest dar realist, că recolta strînsă pe ogorul ontologiei fundamentale constă numai în aceste două puteri de a ști, în modurile cărora se realizează relația omului (care este *deschidere* către ceea ce este) cu firea : „Situarea afectivă și înțelegerea constituie felul de a fi al acestei deschideri *(Erschlossenheit*, sinonim cu *Da* din *Da-sein)*“ (ibid.).

Numai că sentimentul nu aparține palierului ontic al naturii. El este o cunoaștere, dar de tip participial, armonico-dizarmonică, o „logică a sufletului“, în măsura în care „sufletul este logos“ — cf. Heraclit, fr. 115. Sentimentul, pe care Heidegger nu-l analizează, dar care nici nu poate fi analizat de o manieră ontologică, exprimă mișcarea de unificare, de con-fuziune, în care constă legarea ideilor în unitatea deontică. El rezidă în punerea unor relații *(logoi)* fără relate, prin care ideile participante se convertesc în participări ideale, complementare lor.

Dasein este însă un fiind. Ca atare, el este localizat integral la nivel ontic, unde cunoașterea este de tip informațional, adică reprezintă un flux de idei. Indiferent care ar fi complexitatea sistemului facultăților sale de cunoaștere, acestea diferă prin natura lor de sentiment, care exprimă o participare, nu o idee.

Noțiunea de sentiment înțelegător *(verstehende Befindlichkeit)*, la care Heidegger recurge, este de aceea un hibrid imaginar, fără referent atît pe palierul ontic al naturii cît și pe cel deontic. Este drept că toate facultățile de cunoaștere de care dispune omul funcționează global, în sistemul lor autarhic. Într-o situație dată, el se situează afectiv, percepe prin simțuri, gîndește, vrea — și efectuează multe alte acte de experimentare-cunoaștere. Aceasta într-o *ursprüngliche Ganzheit* (totalitate originară). Dar de aici nu decurge că percepția ar fi gînditoare sau că gîndirea ar fi perceptivă. Cu atît mai puțin

că înțelegerea (*Verstehen*, titlu sub care Heidegger sumează tot ce înseamnă cunoaștere ontică, de tip informațional) ar putea deveni vreodată afectivă, sau că afectivitatea ar putea fi în anumite situații înțelegătoare, comprehensivă. Ideea și participarea se exclud reciproc. Relația dintre ele este de incertitudine — iar cunoașterile care le corespund nu pot fi decît complementare.

Diviziunile cunoașterii corespund diviziunilor naturii. În acest sens, facultățile ontice de cunoaștere se înrădăcinează în afectivitate, așa cum elementele structurale ale sistemului ontic sînt „rădăcini" (*rhizomata*) înfipte în solul deontic. Dar nu rezultă de aici că arheul deontic, pentru că își generează elementele ontice, elementele firii sale, ar fi din acest motiv onto-deontic. Numai natura (respectiv, lucrul natural) are acest caracter — adică numai sistemul autarhic ca atare, în complementaritatea sa participial-ideală.

Heidegger încearcă să strîngă într-un singur pumn rezultatele analiticii existențiale, care a pus în lumină modurile „deschiderii" lui *Dasein*, adică felurile în care acesta descoperă ceea ce este. Dar întrucît, de la început, s-a postulat că a-fi-în-lume reprezintă constituția sa fundamentală — cu alte cuvinte : întrucît nu s-a admis vreo altă modalitate de existență a lui *Dasein* decît cea de raportare la fiindele cu alt statut ontologic decît al său (*Be-sorgen* : în-grijire, preocupare-de...) și/sau la fiindele cu statut similar (*Für-sorge* : grijă-pentru, asistență), unitatea originară a structurii sale totale este văzută numai declarativ. În fond, este avută în vedere numai deschiderea ontică, iar din aceasta numai raportatea informațională accidentală (în modurile comportamentale *Besorgen* și *Fürsorge*) — raportare exterioară limitată, iarăși, numai la unul singur din cele patru elemente ale sistemului ontic : la orizontul prezenței.

1.1.1. *Privilegii acordate angoasei metafizice.* — Cînd aceste legături laterale sînt rupte, *Dasein* are sentimentul neantizării sale. El este angoasat de ieșirea sa din lume, care pentru un a-fi-în-lume echivalează cu anularea propriei ființe.

Angoasa, ca orice sentiment, îl situează pe *Dasein* — dar nu în lume, ci, de fapt, în posibilitatea pierderii acestei lumi şi a dispariţiei fiinţei sale. Ea îl face să se proiecteze către moarte *(Sein-zum-Tode)*, revelîndu-i pe această cale, în calitate de *Grundbefindlichkeit* (tonalitate afectivă fundamentală), totalitatea structurii sale esenţiale. *Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins (Sein und Zeit,* § 40), deci sentimentul fundamental al angoasei, în calitate de deschidere eminentă, deschidere prin excelenţă a lui *Dasein,* îi revelează acestuia căutata totalitate originară a structurii sale integrale, ca *Grijă (Sorge).*

1.2. *Grija ca deschidere fenomenologică a lui Dasein în unitatea originară a structurii lui globale.* — Grija nu este altceva decît a-fi-în-lume. Ea reprezintă doar determinarea ontologică mai avansată a firii lui *Dasein,* exprimată iniţial prin constituţia fundamentală *In-der-Welt-sein.* Conform acestei alcătuiri globale, proprie omului, el se deschide proiectîndu-se către fiindele intramundane, lăsîndu-se absorbit mai întîi şi cel mai adesea de preocupările pentru ele. Aceasta este ceea ce Heidegger numeşte „decădere" *(Verfallen).* Dar chiar şi decăzut, omul se anunţă lui însuşi, ca acel din faţa căruia el fuge, pentru a se pierde în celelalte fiinde. În angoasă, prin anticiparea ruperii legăturilor cu lumea, *Dasein* este adus în faţa lui însuşi ; el se deschide atunci lui însuşi în propria lui fire, asumîndu-şi posibilitatea extremă, absolut proprie şi inalienabilă : moartea.

În angoasă se dă de o manieră pozitivă ceea ce în decădere este ocolit : *Dasein* însuşi. Cum *Dasein* este un a-fi-în-lume, angoasa apare ca sentimentul privilegiat în care este dată fiinţarea în lume ca atare. Din acest considerent, Heidegger o alege ca deschidere fenomenologică a lui *Dasein* în unitatea originară a structurii sale totale.

Ameninţarea care îl angoasează pe *Dasein* în angoasă nu vine de la nici un fiind determinat. Indeterminarea ameninţării arată că nici un fiind intramundan nu se mai află în relaţie cu *Dasein.* Lumea, ca ansamblu referenţial al semnificabilităţii, îşi vede retrasă orice impor-

tanță. Ea capătă caracterul lipsei complete de semnificație.

Angoasa pune deci în lumină un „nimic care nu este nicăieri" *(Sein und Zeit,* § 40). Acest „nimic de nicăieri" nu reprezintă însă neantul gol, ci lumea evacuată de fiindele intramundane ; *„De ce* al angoasei este lumea ca atare" (ibid.).

În aparență, angoasa dezvăluie deci exterioritatea însăși a lui *Dasein,* prin punerea sa în fața posibilității de a o pierde ; conform viziunii heideggeriene însă, în care lumea nu este exterioară omului, ci un existențial, deci o determinație esențială a fiindului ek-sistent, avînd structura fundamentală a-fi-în-lume, angoasa îl dezvăluie pe *Dasein* însuși, în integritatea sa, lui însuși.

1.3. *Ambiguități derivînd din corelarea angoasei cu Grija.* — Trebuie spus că în perspectiva anulării potențiale a fiindului intramundan, conceptul heideggerian de „lume" devine foarte ambiguu. Mundaneitatea a fost interpretată inițial ca ansamblul referențial al semnificabilității ; orice fiind disponibil *(Zuhandene)* se referă, datorită caracterului său instrumental, de unealtă, la totalitatea celorlalte fiinde, cu care este prins într-o conexiune „universală". Cuiul trimite la ciocan, ciocanul la nicovală ș.a.m.d. Aceste posibilități de intrare activă în raport aparțin omului însuși, lui *Dasein,* întrucît el este cel care leagă de această manieră lucrurile între ele, conferindu-le semnificabilitate, deci caracter mundan. „Mundaneitatea este un existențial" *(Sein und Zeit,* § 14).

Prin anihilarea fiindelor, fie ea și numai potențială, nu se vede ce anume se mai poate compune într-un ansamblu de trimiteri, deci ce-ar mai putea însemna lumea, în esența sa, odată ce a fost caracterizată ca semnificabilitate. E drept că semnificabilitatea era obiectul tematic al înțelegerii *(Verstehen),* pe cînd acum Heidegger vorbește despre angoasă, ca sentiment privilegiat în care se dă omului lumea ca atare, nemaidisimulată sub fiindele intramundane. Dar ce mai este această lume spre care se proiectează *Dasein,* dacă ea nu mai oferă nici o finalitate posibilă ? Pentru omul angoasat, „lumea capătă un caracter de completă lipsă de semnificație" *(Sein und*

Zeit, § 41). Dar atunci, dacă nu mai este semnificabilitate — ce mai este ea ?

Trebuie supusă cauţiunii afirmaţia lui Heidegger că „nimicul de nicăieri, de care se angoasează angoasa, înseamnă fenomenal : lumea ca atare" (ibid.). Dar el afirmă mai mult decît atît : anume că lumea astfel dezvăluită, debarasată de fiindul intramundan care o acoperă, oferă lui *Dasein* posibilitatea sesizării unităţii originare a structurii sale globale, care este a-fi-în-lume. Ceea ce revine la a spune că neantizarea fiindului disponibil pune în lumină posibilitatea unică a acestui fiind însuşi, care face parte din *Dasein*, în calitate de existenţial. „Nimicul a ceea ce este disponibilitate se fundează în ceva mai originar, anume pe lume" (ibid.).

Mai departe : dacă lumea devine „nimicul de nicăieri", iar *Dasein* există ca a-fi-în-lume, el este acum în acest nimic — iar ceea ce angoasează în angoasă, acel ceva de care omul angoasat se angoasează *(das Wovor der Angst)* este chiar firea sa în lume : *In-der-Welt-sein*. Prin acest lanţ de deducţii încearcă Heidegger să convingă că în sentimentul privilegiat al angoasei omul se autosesizează în totalitatea structurii sale esenţiale.

1.3.1. *Orizontul fenomenal pentru sensul firii în genere.* — Acest raţionament trebuie urmărit cu atenţie, întrucît la capătul lui Heidegger speră să degajeze orizontul fenomenal în interiorul căruia se poate revela sensul firii în general.

Că în situaţia cînd fiindele au devenit „nimic" *Dasein* nu se mai poate pierde în ele, e clar. Dar rămînînd cu el însuşi, ce îi mai rămîne de fapt ? Ce înseamnă că „angoasa îl singularizează şi îl izolează pe *Dasein* asupra celei mai proprii puteri-de-a-fi-în-lume" ? Ce mai poate fi Dasein „în sine", rupt de lume, el singur în izolare — după ce a fost definit ca posibilitate *(Möglichkeit, Seinkönnen)*, deci ca proiectare înspre fiinde sub forma înţelegerii posibilităţii lor de conexare instrumentală ?

Heidegger afirmă că ceea ce îi rămîne omului într-o astfel de situaţie limită este libertatea de a se alege şi sesiza pe sine : „Angoasa îl aduce pe *Dasein* în faţa propriei sale a-fi-liber pentru *(propensio in)* autenticitatea

firii sale ca posibilitate, ceea ce el este deja și din totdeauna“ *(Sein und Zeit*, § 41). Dar ce alege el ? Din ce ? Și cum se realizează autosesizarea sa de sine ? Descris acum ca posibilitate de a alege posibilități, *Dasein* devine mai inconsistent ca oricînd. În fond, i se recunoaște, dacă nu o „interioritate“, cel puțin un *sine însuși*, asupra căruia el se adună cînd toate legăturile lui cu lumea se rup. Dar spunînd că sinele care îi rămîne și care a fost din totdeauna al său este libertatea, este a spune foarte puțin și într-un mod extrem de vag.

1.3.1.1. *Circularitatea deschiderii și deschisului.* — Întors cu fața spre el însuși de angoasă, *Dasein*, descris anterior ca a-fi-deschidere *(Da-sein)*, se deschide acum către deschiderea sa. Ce înseamnă aceasta ? Ce înseamnă „identitatea existențială a deschiderii și deschisului“ *(Sein und Zeit*, § 41) ? Este vorba, evident, de o circularitate ; dar ce circulă pe această buclă și cum este ea alcătuită, dacă structura fundamentală a lui *Dasein* constă în legarea sa la lume, deci într-un fel de exterioritate interioară lui însuși ?

Heidegger nu atacă frontal problema circularității autenticei ipseități a lui *Dasein*. Și în angoasă, el este văzut ca deschiderea deschisă la ea însăși dar care în această deschidere a sa vede „lumea ca lume și pe a-fi-în (lume) al său ca pură, solitară și aruncată posibilitate“ (ibid.). Or, posibilitate sau putere (știutoare) de a fi înseamnă proiectare în afara sinelui său, după cum și derelicția sau starea de aruncare *(Geworfenheit)* constituie tot o proiectare către posibilitățile sale, o înțelegere de sine plecînd de la posibilitățile comportamentale către care se proiectează, care înseamnă posibilități de a se comporta cu fiindele ce îi sînt la îndemînă. *Dasein* este văzut ca libertatea care s-a ales pe sine și se poate închide asupra sa în pura circularitate a propriului pe care l-a ales. În zadar afirmă Heidegger că „angoasa izolează și îl revelează pe *Dasein* ca *solus ipse*“ (ibid.). Lumea e întotdeauna acolo, în solipsismul său, pentru că lumea este un existențial, deci o determinație esențială a sa ca fiind ek-sistent. Heidegger consemnează cu satisfacție această indisociabilitate dintre circularitatea lui *Dasein* și lume,

mai preocupat să nu i se atribuie acestuia statutul de fiind simplu subzistent, decît să-i asigure fiinţarea independentă ca fiind. El scrie : „Acest 'solipsism' existenţial constituie însă atît de puţin un lucru-subiect, izolat naiv în golul unei subzistenţe fără lume, încît dimpotrivă, el tocmai că îl situează pe *Dasein,* în sensul cel mai riguros, în faţa lumii ca lume — şi prin aceasta îl aduce pe el însuşi în faţa lui însuşi, în calitate de a-fi-în-lume" (ibid.). „Izolat în el însuşi, *Dasein* este totuşi ca a-fi-în-lume" (ibid.).

Întreaga teorie a angoasei, ca *ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins,* capabilă să procure un sol fenomenal ferm pentru răspunsul la întrebarea directoare a ontologiei fundamentale : care este firea integrităţii structurii totale a lui *Dasein ?* — întreagă această analiză şi speranţele puse în ea se bazează pe înţelegerea subiacentă a sentimentului ca atare. Angoasa este un mod privilegiat al afectivităţii, un sentiment fundamental *(Grundbefindlichkeit)* al situării. Cu toată preeminenţa ei, angoasa nu este totuşi decît un sentiment de un anumit fel. În consecinţă, Heidegger trebuie să afirme, pentru a putea fi consecvent, că unitatea originară a totalităţii vizate se dă în sentimentul ca atare. Şi o face : „Desigur, spune el, ţine de esenţa oricărei situări afective faptul că ea relevă complet pe a-fi-în-lume, după toate momentele sale constitutive (lume, a-fi-în, sine)" (ibid.).

Dar este adevărat ? Este afectivitatea o modalitate de cunoaştere ontică ? *Dasein* este un fiind. Structura sa globală este situată pe palierul ontic al naturii. Elementelor lui structurale le corespund în planul firii facultăţi determinate de cunoaştere, compuse într-un sistem al modalităţilor sale de „deschidere", identic structurii lui ontologice. Diviziunile naturii sînt şi diviziunile cunoaşterii. Întrebarea care se pune este : afectivitatea se află printre aceste facultăţi ontice de cunoaştere ? Dacă da — cărei părţi din totalitatea sa fiindă îi corespunde ? Şi încă : dacă „aceeaşi este cunoaşterea şi firea" — poate fi echivalat un element al sistemului cu suma tuturor elementelor structurale, sau chiar cu totalitatea înţeleasă ca sistem, ca „mai mult decît părţile" unei relaţii totalizante ? Aceasta indiferent dacă privim sistemul sub raport onto-

logic, temporal sau gnoseologic. Întrebarea rămîne aceeași : poate o componentă a cunoașterii sistemice să se substituie sistemului cunoașterii, devenind cunoaștere globală, cunoaștere a integralității ? Nu este același lucru cu a pretinde, pe plan ontologic, că partea poate fi întregul ?

Dar prima întrebare rămîne cea decisivă : sentimentul este o modalitate de cunoaștere ontică, sau deontică ? Diviziunea naturii căreia el corespunde se află situată pe planul firii, sau al Unu-lui ? Este ea, această diviziune, de natură ideală, sau participială ? Mișcarea ei este de transmutație, sau de fuziune ? O *kinesis*, sau o *dynamis ?* Iată unele întrebări pe care Heidegger nu și le pune și la care n-ar putea răspunde. Răspunsul este însă că sentimentul se dă ca o cunoaștere a sufletului ; *in principio*, în arheu ; că el rezultă din *dinamica* de armonizare *participială* și că tonalitățile afective sînt expresia respectării sau încălcării regulilor de composibilitate armonică. Ele nu spun nimic despre planul firii, pe care structura esențială a lui *Dasein* este situată în totalitate.

2. *Funcția înțelegerii în proiectarea angoasată către posibilități.* — Afirmația cea mai des repetată în *Sein und Zeit* este că *Dasein* este un fiind pentru care, în firea sa, este vorba *(es geht um)* de această fire însăși. Lăsînd la o parte faptul deja discutat că, în afară de firea ca fire și de fiindul ca fiind, introducerea unei „firi a fiindului" nu se mai justifică — și luînd teza propriu-zis ek-sistențialistă a lui Heidegger în sensul că „*Dasein* este fiindul caracterizat prin deschiderea sa către fire", rămîne de văzut ce sens poate fi atribuit expresiei „*es geht um*", astfel încît caracterizarea lui *Dasein* ca unicul fiind ek-sistent să poată convinge.

În decursul analizelor existențiale (aici, în sfîrșit, această expresie demonetizată prin abuz de întrebuințare pedantă este la locul ei) — deci pe parcursul etapelor anterioare ale analiticii existențiale luată ca ontologie fundamentală (care pune fundamentul elaborării chestiunii firii ca fire), „*es geht um...*", adică faptul, pentru *Dasein,* de a ek-sista în raport cu firea definindu-se ca această raportare eksistentă însăși, „s-a clarificat în con-

stituția ontologică a *înțelegerii*, ca fire care se proiectează către cea mai proprie putere a sa de a fi" (*Sein und Zeit*, § 41).

2.1. *Seinkönnen.* — Putința omului de a fi este capacitatea de a ști, de a cunoaște, de a se deschide. *Seinkönnen*, pe care am tradus-o prin „putere de a fi", poate fi redată, deopotrivă, și prin „știință de a fi". Termenul este compus din două verbe (luate împreună apoi substantivate) : *sein* (a fi) și *können*, care înseamă atît a putea, a fi capabil, a avea posibilitatea, cît și a ști, a cunoaște. Heidegger exploatează ambivalența verbului *können* lăsînd, cu bună știință, ca în expresia compusă *Seinkönnen* el să introducă simultan și complementar atît semnificația de *cunoaștere* cît și cea de *putință* — ambele într-un ambiguu sens verbal-nominal : de „știere", de „posibilizare". El vrea să exprime astfel faptul că omul este cel care știe ceea ce poate și poate ceea ce știe ; dar această putere și această știință nu este una oarecare, ci „cea mai proprie", „cea mai caracteristică" (*eigensten Seinkönnen*).

În ce constă acest inalienabil „propriu" al lui *Dasein* ? În nimic altceva decît în faptul că în el însuși el este posibilitate ; mai bine zis : „posibilizare". Heidegger însuși definește *Seinkönnen* ca *Möglichkeit* : „*Dasein* nu este un fiind subzistent, care pe deasupra ar mai poseda și darul de a putea (de a ști) ceva (*etwas zu können*) ; ci el este, primar, posibilitate" (*Sein und Zeit*, § 31).

2.1.1. *Înțelegerea ca origine a modalităților particulare de intenționare.* — Conceptul de *posibilitate* (*Möglichkeit*) interferă în analitica existențială cu cel de *putere de a fi* (*Seinkönnen*) și de *eksistență* (*Existenz*) ; ulterior și cu cel de *Grijă* (*Sorge*). El trebuie înțeles în perspectiva transformării pragmatice pe care Heidegger o impune fenomenologiei husserliene, din școala căreia el însuși a ieșit. Potrivit accepțiunii pe care Husserl o dă noțiunii de „intenție", ea reprezintă relația activă a conștiinței (care definește omul, metafizic înțeles ca *animal rationale*) cu obiectul cunoașterii sale. Intenționalitatea actului cognitiv rezidă în faptul că, întotdeauna, conști-

ința este conștiință a ceva ; că există o conexiune necesară între cunoscător și cunoscut — și că, realmente, numai relația lor totalizantă există cu adevărat ; conștiința și obiectul cunoscut nu pot fi luate în discuție separat decît prin abstractizare, ca elemente structurale ale sistemului cunoscător-cunoscut.

Heidegger lărgește sfera conceptului de „intenție", nu numai implicînd în ea, pe urmele lui Dilthey, Max Scheler și Franz Brentano (cu care dialoghează permanent), pe lîngă actul cognitiv, afectivitatea și voința — dar și depășind în bloc aceste modalități de cunoaștere intențională (cognitivă, afectivă, volitivă, sensibilă) către o *înțelege (Verstehen)* care să stea la baza oricăreia dintre ele.

Această *înțelegere* aflată la originea modalităților particulare de intenționare este o *reprezentare a posibilității* de legare pragmatică a obiectelor intenționate, adică a „lucrurilor", văzute „pragmatic", sub aspectul utilității, mai bine zis al ustensilității lor ca : fiinde disponibile, cu care omul poate face ceva.

2.1.2. *Posibilitatea ca înțelegere a relației active cu fiindele disponibile.* — Relația activă, care definește oricum intenționalitatea, devine acum acțiune ca mod de raportare la fiinde ; dar nu ca o acțiune efectivă, ci numai una reprezentată ca posibilă. Fiindele văzute în disponibilitatea lor *(Zuhandenheit)* trimit unele la altele : paharul la apă, apa la robinet ș.a.m.d. — dar nu este necesar și nici posibil ca omul să efectueze realmente aceste acțiuni ; înainte de orice, omul își reprezintă numai aceste posibilități ; le păstrează ca posibilități și „se posibilizează" proiectîndu-se către ele. Înțelegerea originară pe care el o are asupra lumii este aceea a unui ansamblu de trimiteri ale fiindelor disponibile unele la altele — conexiune „universală" de tip pragmatic în care el însuși este articulat ca fiind acel care se proiectează către posibilitățile lui comportamentale. „*Dasein* este în modul că, în fiecare caz concret, înțelege sau nu înțelege să fie așa sau așa" *(Sein und Zeit,* § 41). Ceea ce înseamnă că el își reprezintă posibilitatea de a se comporta într-un fel sau altul față de fiindele disponibile. Astfel,

posibilitățile de interconectare a lucrurilor vizate sub aspectul lor de unelte sînt propriile lui posibilități — de a se comporta într-un fel sau în altul. Mai mult decît atît : propria sa „posibilizare“ *(Ermöglichung)* precede și fundamentează posibilitatea înțeleasă ca îmbinare instrumentală a lumii tuturor lucrurilor : „Deschiderea posibilității se fundează în posibilizarea premergătoare“ (ibid.).

Această optică este foarte conformistă, în raport cu fenomenologia în ansamblul ei, pentru care conștiința (devenită acum *Dasein)* este prezentă în orice „semnificație“, condiționînd-o. Lumea ca semnificabilitate globală și lucrurile intramundane în calitate de trimiteri articulabile, care se articulează în semnificație obținîndu-și sensul numai prin „decupajul“ pe care interpretarea *(Auslegung)* îl introduce în înțelegerea *(Verstehen)* semnificabilității ca atare — lume și lucruri deci au inclus în ele, ca posibilizare inițială, pe *Dasein :* omul, care le acordă semnificație și sens prin proiecția lui către ele.

2.1.2.1. *Obnubilarea lui Dasein în actul posibilizării sale.* — Pro-iectîndu-se către posibilitățile sale, *Dasein* se posibilizează creînd totodată sensul fiindelor intramundane față de care adoptă un comportament sau altul. Lumea există prin el — deoarece nu reprezintă nimic altceva decît semnificabilitatea ca atare, introdusă de el însuși prin propria sa posibilizare. „Semnificația este ceea ce constituie structura lumii, în care *Dasein* ca atare este deja întotdeauna“ *(Sein und Zeit,* § 18).

Mai mult decît atît însă : lumea nu numai că există prin *Dasein* ; ea există *în Dasein ;* este o componentă a structurii globale *In-der-Welt-sein,* care îl definește pe *Dasein* și reprezintă un alt nume al său. Lumea este o determinație a fiindului eksistent — este un existențial : *„Weltlichkeit ist ein Existenzial“ (Sein und Zeit,* § 14).

Dar Heidegger vrea ca în cazul lui *Dasein* să nu se poată vorbi despre *înăuntru* și *în afară.* La obiecțiunea posibilă că *Dasein* este pură exterioritate, pură raportare „înțelegătoare“ la fiindele intramundane văzute ca posibilități de a acționa asupra lor, — sau la lumea însăși, degajată de aceste fiinde într-o stare angoasată, el răs-

punde cu anticipaţie : *Dasein* este într-adevăr pură raportare la lume ; dar raportîndu-se astfel, el rămîne în sine, deoarece lumea nu este în afara sa, ci face parte din el însuşi, ca o „structură" a sa ; ea este existenţialul *Welt* din structura fundamentală a existenţei : *In-der-Welt-sein.*

Nu mai rămîne apoi decît să se considere că „lumea ca lume", adică lumea curăţată de fiindul intramundan, este însăşi firea, pentru ca Heidegger să poată spune că *Dasein* este fiindul pentru care „în firea sa" *es geht um* (este vorba de) firea însăşi. El este ek-sistentul : fiindul care este ca raportare lăuntrică la fire.

Această poziţie extrem de alunecoasă, falsă dar greu de ţintuit la stîlpul adevărului, n-ar fi atît de pernicioasă dacă prin adoptarea ei nu s-ar întoarce spatele fiindului numit om — ca fiind ; şi dacă prin aceasta nu ar fi viciată decisiv posibilitatea însăşi de elaborare a chestiunii fiindului (a oricărui fiind) ca fiind, iar mai departe a firii ca fire (sărind peste fantasma firii fiindului). Iar în cele din urmă, această deviaţie face ca întreaga desfăşurare de forţe să treacă pe lîngă posibilitatea depăşirii metafizicii, a cărei realizare ar fi însemnat punerea chestiunii naturii ca natură — adică reînvierea anticei interogaţii *peri physeos.*

3. *Anticiparea ipseităţii în proiectarea către posibilităţi.* — Proiectîndu-se către alte fiinde decît el însuşi, *Dasein* ţine întotdeauna în rezervă posibilitatea, realizată în angoasă, de a se descoperi pe sine ca fiind cel ce adoptă o atitudine comportamentală sau alta. Heidegger formulează acest fapt spunînd că *Dasein* este „în avans" *(vorweg)* faţă de sine însuşi, că el se anticipează, fugind de propria lui deschidere.

În alţi termeni, este vorba aici despre autenticitate şi inautenticitate. Omul există mai întîi inautentic, preocupat de alte fiinde decît el însuşi — dar el poate fi şi autentic, dacă obiectele preocupărilor sale dispar pentru dînsul, în situaţii care se anunţă prin tonalitatea angoasei. „Ambele modalităţi de a fi : autenticitatea şi inautenticitatea — amîndouă expresiile fiind alese în sensul terminologic propriu — se fundează în faptul că

Dasein este determinat, de o manieră generală, prin aceea că el este de fiecare dată al său (prin *Jemeinigkeit)*" *(Sein und Zeit,* § 42). Știind că își aparține lui însuși, „*Dasein,* în calitate de a-fi-în-lume, este remis libertății de a fi *pentru* autenticitatea firii sale ca posibilitate" (ibid.).

Autenticitatea este cea mai proprie putere de a fi a lui *Dasein,* vizibilă în ipseitatea sinelui său *(Selbstheit des Selbst).* La rîndul ei, inautenticitatea este atitudinea contrară acestei veniri la sine însuși. Ea se manifestă în implicarea aferată în tot felul de treburi, în surescitarea plină de zel, în faptul de a fi interesat mereu de altceva decît de sine și în capacitatea de a savura situațiile ce absorb toată energia și atenția — cu alte cuvinte în tot ce îl îndepărtează pe om de sinele propriu. Inautenticitatea este corelată de Heidegger cu decăderea *(Verfallen),* fuga de sine *(Flucht),* banalitatea comportamentală cotidiană *(Alltäglichkeit),* felul impersonal și neutru de a fi *(Man)* și cu înstrăinarea *(Entfremdung)* de posibilitățile cele mai proprii de a fi. Dar — lucru extrem de important : „Inautencitatea are ca fundament autenticitatea posibilă" *(Sein und Zeit,* § 25). În fuga de sine însuși se anunță acel ceva de care omul inautentic fuge : propria sa *Eigentlichkeit, Jemeinigkeit, eigenstes Seinkönnen.* Cu alte cuvinte : existînd inautentic, omul este *în avans* de sine însuși *(vorweg)* ; el își anticipează propria autenticitate, ca fundament al comportamentului său inautentic.

Structura *„es geht um..."* (este vorba de...) capătă acum o semnificație nouă. Heidegger o explicitează astfel : „A fi către cea mai proprie putere de a fi înseamnă, ontologic, faptul că *Dasein* se află deja întotdeauna, în firea sa, *în avans* de sine însuși. *Dasein* s-a depășit deja pe sine, mereu, nu în comportamentul față de alte fiinde, care *nu sînt el însuși,* ci ca fire către puterea de a fi care *este el însuși.* Această structură ontologică a esențialei *„es geht um..."* o sesizăm ca pe *'Sich vorweg-sein'* (a fi înainte de sine însuși, în avans de sine însuși, a se anticipa) a lui *Dasein*" *(Sein und Zeit,* § 41).

Ar fi greșit să se creadă că această întoarcere către sine (anticipată sau efectivă) ar viza un sine însuși care este în lume, în sensul, fie el oricît de imprecis, în care

un EU este în lumea înțeleasă ca non-EU, sau în care un „subiect" stă în fața „obiectului global" numit lume. Cîtuşi de puţin. *Dasein* rămîne tot un „a-fi-în-lume". Către această structură integrală se întoarce el în autenticitate, nu către el ca fiind izolat sau izolabil, care se află în lume evoluînd alături de alte fiinde. Fie că există autentic sau inautentic, lumea face parte, oricum, din el.

3.1. *Ipseitatea în sens generativ.* — Să admitem, măcar cu titlu de ipoteză, că lucrurile naturale *(ta physei onta)* sînt izomorfe naturii *(physis)* — şi că omul este şi el un lucru natural (nu numai un fiind) ca oricare altul. Aceasta înseamnă (dacă dăm cuvîntului *natură* înțelesul său originar, de „sistem autarhic" : arheu complementar celor patru elemente pe care el însuşi le generează) : omul este el însuşi un sistem autarhic. „Fiind" este numai sistemul său tetraelementar. Aşa cum se exprimă Platon, arheul este situat „dincolo de ființare" *(epekeina tes ousias).* Dar ceea ce se manifestă pe palierul ontic al naturii este chiar ceea ce se află „închis" în arheul deontic (care *trebuie* să fie). Ek-sistența (care în acest caz semnifică faptul de a sta afară din arheu) dezvăluie in-sistența.

Ce înseamnă, în această optică, pentru un lucru „a fi el însuşi" ? Nimic altceva decît că el îşi explicitează „implicația" propriului său arheu generativ. „A fi" înseamnă, pentru tot ce există, „a se manifesta" ; iar „sine însuşi" trimite la „conținutul" nucleului deontic, la „propriul" *(idion)* care constituie celula germinativă din care lucrul respectiv creşte, dezvoltîndu-şi palierul ontic. „Sinele" este acest „propriu" — este *sufletul, logosul* despre care Heraclit spune : *psyches esti logos eauton hauxon* — fr. 115 („Sufletul este logos care creşte în el însuşi").

În aceste condiții, dacă admitem că lucrurile insistă şi există astfel, faptul pentru un fiind că este un fiind nu ar semnifica nimic altceva decît palierul său tetraelementar, în care ceea ce este legat în arheu (*pli*-at, in-*pli*-cat) se arată de-*pli*-indu-se, ex-*pli*-citîndu-se. Că omul *este*, de exemplu, ar însemna că, printr-o mişcare de un anumit tip, ceea ce îi este propriu, dar invizibil, tăinuit

în sinele său, este făcut vizibil ; este ex-pus ca aspecte proprii, ex-propriate, dezlegate spaţio-temporal dar iniţial legate în unitatea care se explicitează crescînd din ea însăşi, în ea însăşi.

Orice fiind, inclusiv omul, *este* numai prin propriul său *arche* — ca manifestare a acestuia. Faptul că întreţine legături comportamentale, cognitive sau de orice altă natură (dar în esenţă informaţionale) cu alte fiinde, cu toate celelalte fiinde — că este în lume — nu înseamnă că prin coprezenţa lor mundană fiindele se anulează reciproc dizolvîndu-se în raportările lor exterioare. Există o interioritate a fiecărui fiind — paradoxal, chiar o dublă interioritate, constînd 1) în arheul propriu şi 2) în sistemul tetraelementar dezvoltat prin spaţio-temporalizarea acestuia. Posibilitatea de a stabili relaţii accidentale îi poate fi esenţială fiindului — şi realmente îi este —, în sensul că, de exemplu, prin constituţia sa esenţială el poate primi informaţii accidentale, intersistemice, din lumea în care se integrează tocmai printr-un asemenea schimb ; dar în afara acestor legături „laterale" cu „exteriorul", fiindul se constituie prin legăturile interne, circulare, între elementele structurale ale sistemului său ontic — deci ca mişcare dezvăluitoare a „propriului" din arheul care îl conţine şi cu care structura sa fiindă este complementară.

Heidegger neagă interioritatea de acest fel a omului — pentru a nu mai vorbi de interioritatea celorlalte fiinde, al căror statut ontologic nu este, practic, analizat. Vorbind despre o întoarcere a lui *Dasein* către sine însuşi, el înţelege de fapt prin aceasta, cu îndărătnicie, raportările sale la lume. La întrebările fireşti : „Cine se raportează la lume ? În ce constă ipseitatea sinelui lui *Dasein (die Selbstheit des Selbst)* ? — răspunsul invariabil este : „a-fi-în-lume". *Dasein* este sine însuşi fiind în lume. Heidegger se exprimă astfel : „*Sich-vorweg-sein* (a-fi-anticipare-de-sine) nu semnifică o tendinţă izolată a unui „subiect" fără lume, ci îl caracterizează pe a-fi-în-lume" *(Sein und Zeit,* § 41).

3.2. *Întoarcerea lui Dasein către sine prin aruncare în lume.* — *Dasein* este în avans faţă de sine fiind „arun-

cat“ în lume. Acest termen : „aruncare“ *(Geworfenheit)* numește „modul de a fi al unui fiind care *este* chiar posibilitățile sale, în așa fel încît se înțelege plecînd de la ele și în ele (pro-iectîndu-se către ele)“ *(Sein und Zeit*, § 39). De aceea, Heidegger poate spune, referindu-se la faptul că, atunci cînd se întoarce către sine însuși, deci în autenticitatea sa, *Dasein* „vede“ în continuare lumea ca făcînd parte din propria sa constituție ontologică : „A-fi-în-avans-de-sine-însuși înseamnă deci, complet : a-se-anticipa-pe-sine-ca-fiind-deja-într-o-lume *(Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt)*“ *(Sein und Zeit*, § 41).

Aceasta este o structură unitară. Elementele ei componente nu pot fi discutate separat decît prin abstragere. Concretă este numai totalizarea lor. A-fi-în-lume (adică *Dasein)* nu trebuie conceput ca juxtapunerea unui subiect existent și a unei colecții de obiecte „simplu subzistente“, care ar constitui „lumea“, ci lumea, a cărei mundaneitate constă în ansamblul referențial al semnificabilității, adică în multiplele trimiteri unele la altele ale lucrurilor, apte „ca să“ *(Um-zu)* se conexeze în comportamentul pragmatic al lui *Dasein* ce acționează utilizîndu-le, această lume deci, corect înțeleasă în esența sa, este, spune Heidegger, parte componentă a lui *Dasein.*

3.2.1. *Facticitate și decădere.* — În alți termeni : existența este întotdeauna factică. Facticitatea *(Faktizität)* reprezintă pentru om faptul că, atîta timp cît este, el este „aruncat“, proiectat către posibilitățile sale, care presupun anumite stări de lucruri față de care el se comportă într-un fel sau altul. Facticitatea descrie fenomenal situația, caracteristică lui *Dasein,* de a fi legat în „destinul“ său de felul de a fi al lucrurilor pe care le întîlnește în lume și de a se înțelege pe sine plecînd de la „propria sa lume“. „A-fi-deja-dinaintea-sa-într-o-lume implică esențialmente a fi decăzut pe lîngă fiindele disponibile intramundane care preocupă“ *(Sein und Zeit*, § 41).

3.3. *Grija ca unitate structurală a existenței, facticității și decăderii.* — Plecînd de la aceste considerente, Heidegger introduce conceptul central al analiticii sale

existențiale : acela de GRIJA *(Sorge)*. „Formal, spune el, totalitatea existențială a structurii ontologice integrale a lui *Dasein* trebuie sesizată de aceea în următoarea structură : firea lui *Dasein* înseamnă : a-fi-deja-în-avans-de-sine-într-o (lume), interpretat ca a-fi-pe-lîngă (fiindul intramundan întîlnit). Această fire constituie semnificația plenară a titlului GRIJA, folosit în sens ontologic-existențial pur" *(Sein und Zeit*, § 41).

În esența sa, a-fi-în-lume este „Grijă". *Sorge* nu reprezintă o altă structură esențială decît *In-der-Welt-sein*, ci doar detalierea determinațiilor acesteia. Grija nu vizează deci un comportament al „eu"-lui izolat față de sine însuși, mai ales nu înseamnă starea sufletească a omului copleșit de griji.

Sorge este *Be-sorgen* (preocupare față de fiindele cu alt statut ontologic decît al lui *Dasein)* și *Für-sorge* (pre-vedere, ca raportare la celelalte fiinde cu statut de *Dasein)*. Potrivit orientării fundamentale a interpretării heideggeriene, care vede propriul omului în raportările sale la fiindele intramundane, la lumea ca atare sau, în cele din urmă, la fire, „Grija față de sine" este *Sorge* în modalitățile *Besorgen* și *Fürsorge*. „Sinele" nu se vede decît în „proiectările" sale în afară, în raportările „laterale", „accidentale" la altceva decît el însuși, despre care Heidegger spune că face parte din el însuși, constituindu-l. Distincția dintre autenticitate și inautenticitate cade tot mai mult în obscuritate, în urma acestor precizări și explicitări, căci întoarcerea din decăderea *(Verfallen)* unei *Nicht-es-selbst-sein*, ca posibilitate pozitivă a lui *Dasein*, spre propria *Selbstheit* apare ca o simplă privație, ca negarea pozitivității sale care constă în raportări la exterioritatea pe care Heidegger o numește interioritate ; „sinele" la care *Dasein* ar trebui să revină în autenticitatea sa se estompează, punctiform, adimensional și inconsistent, lipsit de constituție internă : un „simplu" centru de fugă, de perspectivă, de proiectare către altceva. *Das eigentliche Worum-willen* (acel „despre-ce" intenționat de fapt) nu este numai nesesizat, mai întîi și cel mai adesea ; el devine, în cele din urmă, insesizabil.

3.3.1. *Interpretare informaţională.* — De fapt, ceea ce se anunţă în esenţa *Sich-vorweg* este posibilitatea efectuării unui schimb informaţional cu alte fiinde decît propriul sistem ontic ; posibilitatea emisiei şi recepţiei unui flux de semnale, purtătoare ontice de informaţie — fie sub forma interacţiunilor material-energetice, fie sub cea a relaţiilor interumane. Oricum ar fi, această posibilitate esenţială a lui *Dasein* de a se lega comportamental cu celelalte fiinde nu este decît *unul* din modurile cunoaşterii sale de tip informaţional : informarea accidentală în elementul prezenţei. Celălalt mod, esenţial, constă dintr-o raportare în sine la sine, deci într-un flux informaţional intern, care îl constituie ca fiind şi îl face să fie un sine-însuşi.

Heidegger are în vedere numai raportarea accidentală a lui *Dasein* la toate celelalte fiinde. Pe aceasta o numeşte el *ursprüngliche Strukturganzheit* (totalitate originară a alcătuirii) lui *Dasein*, pe care GRIJA o fundează, în sensul că înaintea oricărui comportament şi a oricărei luări factice de poziţie, omul este deja această posibilitate de a se „în-griji" de fiindele care-l înconjoară, deci, în fapt, de a le informa şi de a se lăsa informat de ele.

Determinaţia pur intenţională (*nur anschauende Bestimmen)* a Grijii este cea care contează în primul rînd. Ea este întotdeauna raportare la un *„Worum"*, orientare către un fiind „transcendent" în sensul literal al cuvîntului : care „trece dincolo" de voinţa *(Willen)* ce se raportează la el, într-un act voluntar şi teleologic, fie el teoretic sau practic. *„Teoria* şi *praxis*-ul sînt posibilităţi de a fi ale unui fiind a cărui fire trebuie să fie determinată ca Grijă" *(Sein und Zeit,* § 41).

Bineînţeles că Heidegger nu recunoaşte această „transcendenţă" a fiindului intenţionat, după cum nu recunoaşte nici imanenţa sinelui care intenţionează. Aceste două relate se obnubilează la dînsul în favoarea relaţiei dintre ele — acesta fiind caracterul fenomenologic cel mai acuzat al Grijii. Fiindul intramundan la care se conexează *Dasein* rămîne neanalizat, un „simplu subzistent" — de fapt o pată albă pe harta firii —, iar interioritatea lui *Dasein* este eschivată cu consecvenţă, cînd

nu este de-a dreptul negată. *Dasein* *e s t e* numai actele sale intenţionale : un a-fi-în-lume.

Nefiind o descriere esenţială a interiorităţii lui *Dasein*, ci numai matricea raportărilor sale exterioare, *die Sorge* nu se manifestă ca sistem al facultăţilor de experimentare-cunoaştere ale omului, prin care acesta întîlneşte lucrurile, acţionează asupra lor şi le cunoaşte adecvat. Pentru ca Grija, care este numele structurii totale a lui *Dasein*, să fi putut fi văzută ca un astfel de sistem, ar fi trebuit ca *Dasein* să fi fost recunoscut ca fiind de sine stătător, în afara raportărilor sale accidentale (care constituie totuşi o posibilitate esenţială a sa), avînd o interioritate în dublu sens : 1) de arheu propriu sau „sine" şi b) de sistem ontic dezvoltat din acest arheu individual. Ar mai fi trebuit, în plus, ca acestui fiind să-i fie reperate diviziunile interne. Ar fi apărut astfel că voinţa, gîndirea sau percepţia sensibilă, de exemplu, pe care Heidegger le numeşte, bagatelizîndu-le, „acte particulare sau tendinţe", dar care sînt recunoscute de mult drept constituenţi ai naturii umane (chiar dacă nu şi interpretate corespunzător ontologic) — ar fi apărut deci că aceste facultăţi de experimentare-cunoaştere, ce corespund diviziunilor ontice ale fiindului în genere, fac parte din Grijă. Acest fapt este însă negat formal : „Orice încercare de a reduce fenomenul Grijii, în totalitatea sa esenţială indivizibilă, la acte particulare sau forţe vitale cum ar fi voinţa şi dorinţa, sau instinctul şi impulsul — şi de-a o constitui din acestea, eşuează" (ibid.).

3.3.2. *Incongruenţă între Sorge şi Geviert, ambele luate în sens de structură integrală a lui Dasein.* — O autentică interpretare a firii şi a fiindului ca *Geviert*, ca sistem ontic tetraelementar, aşa cum încearcă Heidegger în gîndirea lui tîrzie, ar fi pus în lumină voinţa ca elementul analitic al proiectării unităţii generative în multiplicitate, iar instinctul şi impulsul ca pe „terminalele" acestuia către elementul anterior, respectiv posterior, acestei desfaceri — imagine în oglindă a raţiunii şi intelectului din elementul antisimetric al receptivităţii sintetice (sau gîndirii). Dar tetrada *(Geviert)* rămîne la Heidegger o lipitură neaderentă la optica sa funciar fenomenologică.

Astfel că pro-iectarea *(Entwurf)* nu reprezintă la dînsul o parte elementară, constitutivă fiindului integral, a cărui structură totală, în unitatea ei originară, o caută totuși cu obstinație. Proiectul nu reprezintă, în optica sa, o ramură a mișcării interne de dezvăluire a lui *Dasein,* ci caracteristica raportării acestuia la alte fiinde, raportare pe care el o desemnează cu titlul generic de „înțelegere" *(Verstehen). Der Entwurf* nu este considerat niciodată mai autentic decît atunci cînd îl remite pe *Dasein* faptului aruncării sale *(Geworfenheit).* Astfel că, radical, *„Entwurf ist geworfener Entwurf" (Sein und Zeit,* § 31).

Eroarea de metodă a lui Heidegger apare clar nu atunci cînd el expediază momentele mișcării fluxului esențial de idei, intern și constitutiv, al lui *Dasein* (momente dintre care voința și terminalele ei ; instinctul și impulsul nu sînt decît un exemplu) la periferia centrului de interes, considerîndu-le epifenomene ce „nu necesită explicitarea ansamblului orizontului ontologic și nici măcar nu cer să avem cu el vreo familiaritate" *(Sein und Zeit,* § 41) — ci atunci cînd încearcă să le deriveze din Grijă, în care consideră că ele se fundează existențial. În fapt, făcînd aceasta, Heidegger vrea să deducă interioritatea (pe care de altfel o neagă) din exterioritate (pe care o neagă de asemenea, considerînd că epistema interior-exterior este inoperantă în acest orizont al relației pure).

3.4. *Voința ca varietate modală a Grijii totalizante.* — Voința este exemplul pe care Heidegger însuși îl dă pentru a se înțelege caracterul fundamental și totalizant al Grijii. „Constitutive posibilității ontologice a voinței sînt : a) deschiderea prealabilă a unui a-vrea-pentru-care, în general *(die vorgängige Erschlossenheit des Worumwillen überhaupt),* care este anticipare de sine *(Sich-vorweg-sein) ;* b) deschiderea unui fiind oferit preocupării (lumea, interpretată ca *„în care"*-le lui *„a-fi-deja" : Welt als das Worin des Schon-seins)* și c) autoproiectarea înțelegătoare a lui *Dasein* către o putință de a fi (unită) cu posibilitatea fiindului *„vrut"*. Totalitatea Grijii transpare în fenomenul voinței, în calitate de ceea ce îi stă la bază" *(Sein und Zeit,* § 41).

Ce arată de fapt acest exemplu, dincolo de haina cîlţoasă a exprimării sale ? Că Grija este structura globală originară, care totalizează modurile de a fi ale lui Dasein. Unul din aceste moduri, reprezentativ pentru ceea ce înseamnă firea lui *Dasein*, este voinţa. La un examen fenomenologic, sau, altfel spus, la o analiză ontologică, voinţa se arată ca voinţă punînd în lumină trei momente constitutive (se înţelege că asemănător altor modalităţi de a fi ale lui *Dasein).*

— Momentul a) Varietatea modală a Grijii numită *voinţă* are ca prim element structural (sau moment) o „vrere" *(Willen)* fără obiect, în general : *überhaupt.* Această *Willen überhaupt.* este un *a priori* (termenul folosit de Heidegger este *vorgängig)* în sens de moment constitutiv al acelui ceva care „tinde către obiect". De fapt, „acel ceva" este acel „pentru care" *(Wozu)* fiindul intenţionat volitiv se prezintă. Dar *„das primäre 'Wozu' ist ein Worum-willen"* („acel 'pentru care', primar, este un *Worum-willen") (Sein und Zeit,* § 17). *Worum* înseamnă : despre ce, despre care. Prin urmare, „structura fundamentală" pentru care *(Wozu)* se manifestă fiindul vrut în actul intenţional volitiv este cea dintîi *(primär)* despre care e vorba : *Worum.*

Husserl ar fi spus, în loc de *Worum-willen,* că primul moment constitutiv al actului intenţional (volitiv) este instanţa care intenţionează. Despre ea este vorba mai întîi, despre ea ca *voinţă.*

Heidegger nu recunoaşte însă că voinţa ar fi un element constitutiv al totalităţii fiindului numit om *(Dasein) ;* el nu vede în fiind (şi în particular în *Dasein)* un sistem ontic articulat din mai multe elemente structurale, dintre care unul l-ar reprezenta voinţa. Vorbind despre voinţă, el refuză de fapt să o privească, atunci cînd o repereazä în cursul examenului fenomenologic. *Das Worum-willen* este pentru dînsul ceva *„vorgängig"* şi *„primär",* despre care nu se mai spune în plus nimic ; nimic altceva decît că deschiderea sa reprezintă o anticipare de sine (o *Sich-vorweg-sein).*

— Momentul b) Ceea ce este intenţionat într-un act volitiv particular este un *Besorgbar :* un fiind care preocupă, care este vrut ; dar şi lumea, ca orizont în care

(*Worin*) ceea-ce-este-deja (*Schon-sein*) se arată. Sub acest titlu : *Schonsein* Heidegger expediază chestiunea statutului ontologic al fiindului intramundan. Ce înseamnă faptul că acest fiind *este* — nu se discută. El „este-deja". El subzistă, este „simplu" subzistent.

— Momentul c) Actul însuși al intenționării, în care puterea de a voi intră în relație cu fiindele vrute, văzute în posibilitatea conexării lor.

3.5. *Structura formalizată a Grijii.* — În optica lui Heidegger, structura articulată din momentele a, b și c constituie voința. Astfel interpretată, ea este numai *o modalitate* a Grijii. Această constituție fundamentală a lui *Dasein (die Sorge),* avînd în permanență cele trei momente constitutive (la Husserl ele erau : a) conștiință intențională b) obiectul intenționat c) actul intenționării) se poate da în modalități multiple, după cum intenția implică și altfel de acte decît cel volitiv (actul cognitiv, de exemplu).

Două aspecte sînt de reținut aici. Primul este că voința (și alături de ea orice altă modalitate de experimentare-cunoaștere) nu constituie fiindul în interioritatea sa de sistem ontic, ci este o modalitate a raportării în afară a cărei matrice formală este denumită Grijă. Din acest motiv, structura formalizată a Grijii este aceea de relație cu două relate.

Al doilea aspect trimite la scopul propriu-zis al ontologiei fundamentale și al ontologiei ca atare : elaborarea întrebării despre firea ca fire. Fiindul apare ca moment constitutiv al Grijii sub titlul de *Schon-sein*. Dincolo de el și mascată de totalitatea fiindelor, lumea *în care* acest fiind se află transpare ca făcînd ea însăși parte din Grijă. Această lume va fi echivalată cu firea.

Despre fiindul intramundan nu se spune însă nimic, decît că el „se află acolo" (subzistă) și „deja-este" (*Schon-sein*). Nici măcar nu se încearcă elaborarea unei întrebări referitoare la el. Ce înseamnă că acest fiind este ? Ce este acest fiind ca fiind ? Răspunsul lui Heidegger este : acesta este un moment constitutiv al Grijii, care la rîndul ei constituie firea însăși a lui *Dasein*. Această fire a lui *Dasein* este ceea ce, în general, se

poate numi fire a unui fiind, chiar dacă Grija este numai firea fiindului care ek-sistă. Dar (așa se promite) degajînd sensul ontologic al Grijii (care se va dovedi a fi temporalitatea) vom deschide orizontul în care firea însăși (în fond aceeași pentru toate fiindele : un *transcendens* în raport cu ele) se va putea manifesta, ca fire.

Grija este deci cheia care deschide gura sfinxului : drumul fenomenologic de acces la enigma firii.

4. *Grijă și realitate.* — Grija este deja firea unui fiind : *Sein des Dasein.* Dacă această sintagmă : *Sein als Sein des Seienden* („firea ca fire a fiindului") are vreun sens, *die Sorge* ar trebui să furnizeze deja o primă imagine a firii ca fire ; căci oricît de mult insistă Heidegger asupra firii fiindului numit om, firea rămîne și pentru el un *transcendens,* ceva unic și omogen ce „trece dincolo" de fiind ; firea este aceeași pentru toate fiindele.

Mai mult decît atît : firea ca fire trebuie să se anunțe deja chiar în conexiunea structurală a Grijii, ca o componentă a ei. Ar fi cu totul greșit să se creadă că *Dasein,* caracterizat inițial ca *In-der-Welt-sein,* apoi descris mai amănunțit ca *Sorge,* urmează să se raporteze abia de-acum, cu totalitatea structurii sale „fundamentale", la fire — oarecum în maniera unei conștiințe care ar viza un obiect exterior ei.

Heidegger este, pe de altă parte, un fenomenolog format la școala husserliană — și în această calitate el vede „fenomenul" în domeniul conexiunii intenționale dintre subiect și obiect — și ca acest domeniu. Or, firea este fenomenul global, manifestarea totalității. Este de aceea firesc, din punctul său de vedere, ca *Dasein* care „înțelege" firea, adică o vizează intențional, să facă parte din ea incluzînd-o la rîndul său în propria sa alcătuire esențială.

4.1. *Prejudecăți metafizice.* — Dar, pe de altă parte, Heidegger preia și duce mai departe multe din prejudecățile sacrosancte ale tradiției metafizice — și nu numai ale ei ; chiar și ale celei biblice. Una dintre ele este că Dumnezeu este fire : *esse purum et simplex ;* și că, așa cum a statuat în catolicism Sf. Toma, *esse* este

essentia acestui Dumnezeu metafizic. Deci : Dumnezeu este *esse*, iar *esse* este *essentia* sa.

Această teză se combină cu alta, ce-și are rădăcinile înfipte adînc în orgoliul biblic, rezumat de formula : *faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem* (Geneza, I, 26). Omul este alcătuit după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Numai el, dintre toate fiindele. În transcripție heideggeriană, *Dasein* este singurul fiind care ek-sistă (toate celelalte fiinde sub-zistă) și, fiind asemenea lui Dumnezeu, are și el firea drept esență a sa. Și pentru *Dasein*, firea sa este însăși firea. *Esse* este și *essentia* sa.

Mai precis : firea apare aici ca un existențial, ceea ce înseamnă : ca o determinație esențială a fiindului ek-sistent. Ea este ușor mascată în ceea ce este propus de la început și fără examen critic drept structură fundamentală a lui *Dasein*, anume în a-fi-în-lume, sub denumirea de „lume", care i se dă. Dar *acolo*, în acel element structural al constituției fundamentale a lui *Dasein*, se anunță și urmează a fi căutată ulterior firea ca fire. Grija este considerată solul fenomenal a cărui analiză existențial-temporală permite elaborarea întrebării ontologice fundamentale : cea referitoare la sensul firii ca fire. Grija, adică firea lui *Dasein*, este orizontul în interiorul căruia firea în genere se dezvăluie și poate fi „înțeleasă". *Dasein* este fiindul care în el însuși are o înțelegere a firii și este constituit prin această *Seinsverständnis*.

4.2. *Modul de ființare a înțelegerii firii.* — Cînd Heidegger spune că în firea lui *Dasein* este vorba (este în joc : *es geht*) despre fire, el afirmă prin aceasta atît că omul este înțelegere a firii, cît și faptul că această înțelegere *este*, adică ființează sub forma unui fiind particular. Și numai pe această bază existentă întrebarea despre sensul firii devine posibilă în general, poate fi elaborată și efectiv pusă. În fond, este vorba despre explicitarea uneia dintre „structurile" (mai corect : elementele structurale) ale fiindului prin care înțelegerea firii *este*.

Dasein a fost definit ca *In-der-Welt-sein*, apoi ca *Sorge*. Ceea ce detaliază prima caracterizare astfel :

1) *Sich-vorweg-sein-*
1) *im-Schon-sein-in-der-Welt-*
3) *als-Sein-bei-innerweltlich-begegnendem-Seienden*.

Aceasta înseamnă că a-fi-în-lume se explicitează ca :

1) a-se-anticipa-
2) în-a-fi-deja-în-lume-
3) ca-fire-pe-lîngă-fiindele-întîlnite-în-interiorul-lumii.

Ultima formulare, care insistă mai mult pe faptul că *Dasein* este unitatea dintre : 1) eksistențialitatea 2) facticitatea și 3) decăderea sa, ascunde oarecum existențialii care îl compun. Aceștia au fost puși deja în lumină ca *Welt* (lume), *In-sein* (a-fi-în) și *Selbst* (sine). În fapt, structura a-fi-în-lume nu pune în evidență „sinele", nici măcar nominal. În schimb apare în ea, puternic reliefată, „lumea", ca una dintre relatele relației a-fi-în *(In-sein)*. Elucidarea mundaneității lumii (care reclamă „sinele" ca pe al doilea termen al relației), deci această *Weltlichkeit der Welt* ar reprezenta drumul de acces către fire.

În interpretarea înțelegerii lumii, Heidegger previne mai întîi asupra erorii, inevitabilă inițial pentru *Dasein*, de a se orienta după felul de a fi al fiindului întîlnit în decăderea sa, adică în *commercium*-ul său preocupat cu lucrurile intramundane. Acest fiind *subzistă* : se află pur și simplu „acolo", în lume — în timp ce *Dasein* — și numai el — *există*. Fiind o „structură" a sa, lumea are și ea caracter existențial — nu categorial.

4.2.1. Eludarea problematicii privind modul de ființare a fiindului. — Nu se poate să scape cuiva, oricît de neatent sau de nefamiliar ar fi cu problematica ontologiei, maniera abruptă, aproape barbară, cu care este expediată chestiunea statutului ontologic al fiindului intramundan, altul decît *Dasein*. El nu face obiectul nici unei analize ; dar se afirmă fără dubii că ar diferi structural și funcțional de *Dasein* — și că riscul care pîndește constant efortul de înțelegere a umanității omului este de a-l considera și pe el un fiind ca oricare altul, un fiind „simplu subzistent". Același risc „paște" și înțelegerea lumii.

Fără nici o justificare, Heidegger afirmă că lucrurile ar fi „în sine" unelte. Unealta *(das Zeug)* manifestă spontan un fel de a fi pe care el îl numește *Zuhandenheit* (de la *zuhanden* : la îndemînă). În consecință, „*Zuhandenheit* este determinația ontologic-categorială a fiindului așa cum este el *în sine*" *(Sein und Zeit*, § 15).

4.2.1.1. *Interpretarea realității ca mod deficient al Grijii.* — Cînd interpretarea naturii lucrurilor „se rătăcește", atunci „firea fiindului care, nemijlocit, reprezintă un *Zuhandenes* (unealtă disponibilă) este sărită și fiindul este conceput mai întîi ca lucru subzistent *(vorhandener Ding)* sau *res*" *(Sein und Zeit*, § 43). Așa consideră Heidegger.

Res (lucrul), al cărui nume întreg, atribuit de Descartes, este *res extensa* (lucru întins), ar apare, așadar, cu acest caracter al său : de realitate *(realitas)* numai în urma unei omisiuni, a unei greșeli de optică, în care ceea ce este scăpat din vedere („sărit") reprezintă tocmai felul său de a fi *an sich* (în sine). Cunoașterea fiindului ca *Vorhandenes*, deci ca simplu *res* subzistent întins în spațiu, este rezultatul unei vizări teoretice a fiindului, „ce are nevoie în prealabil de o *deficiență* a înțelegătoarei a-avea-de-a-face cu lumea" *(Sein und Zeit*, § 21).

Prin această defecțiune, „înțelegerea firii, care călăuzește raporturile preocupate cu fiindele intramundane, se alterează" (ibid.). Lumea — și prin ea firea — nu mai este vizată „corect", pragmatic, și văzută ca o conexiune de trimiteri ale uneltelor unele la altele, ci este contemplată de o cunoaștere teoretică, pentru care fiindele apar ca simplu subzistente. În această situație, „firea capătă sens de *realitate*" *(Sein und Zeit*, § 43).

Urmează atunci o cascadă de alunecări deformante, care afectează firea, fiindul și pe *Dasein* însuși, care ajunge să se *reifice* și el : „Determinația fundamentală a firii devine substanțialitatea. Această deplasare a înțelegerii firii corespunde mai departe înțelegerii ontologice a lui *Dasein* în orizontul acestui concept despre fire. *Dasein* este și el, ca și celelalte fiinde, *real subzistent*. Așa obține atunci *firea în general* semnificația de *realitate*. Conceptul de realitate posedă de aceea în proble-

matica ontologică o preeminență caracteristică. El deviază drumul către o analitică existențială genuină a lui *Dasein*, și chiar privirea către firea fiindului nemijlocit disponibil în interiorul lumii. În cele din urmă, acest concept (de realitate) împinge problematica firii în general într-o direcție greșită. Restul modurilor firii devin determinate negativ și privativ, prin referire la realitate" (ibid.).

Schimbarea ordinii între comportamentul activ și cel contemplativ capătă astfel proporțiile unui cataclism ontologic. Cu toate că este vorba, permanent și peste tot, de o *relație* a lui *Dasein* cu lucrurile, Heidegger susține că în acțiunile pe care acesta le întreprinde ele se dezvăluie așa cum sînt „în sine". „În orientarea primară și exclusivă către *Vorhandene* (deci către fiindul subzistent), *'în sine'*-le nici nu este ontologic deslușit. Ceea ce avem noi în vedere prin *An-sich-sein* (a-fi-în-sine) este menținerea sub priviri a fiindului disponibil *(des Zuhandenen)" (Sein und Zeit,* § 16). Cunoașterea teoretică interzice așadar accesul la lucrul 'în sine' și falsifică, prin contaminare, înțelegerea autentică a omului și a firii.

4.2.1.2. *Supralicitarea distincției Vorhandenheit-Zuhandenheit.* — Este evident că Heidegger supraestimează eficiența distincției dintre *Zuhandenheit* și *Vorhandenheit*, care îi aparține. El ar putea foarte bine să aibă dreptate afirmînd că *Dasein* se raportează la lucruri mai întîi ca „om de acțiune" și abia după aceea ca „om de știință" ; întîi pragmatic, apoi contemplativ ; practic, în primul rînd, iar teoretic abia după aceea. Dar aceasta nu spune nimic despre felul cum sînt lucrurile „în sine".

Așa cum în structura fundamentală *In-der-Welt-sein* el nu vede „în sine" nici unul din termenii puși în relație (nici „sinele" *(Selbst)* care se raportează la lume, nici lucrurile *„an sich"* la care sinele se raportează), ci, de fapt, numai relația : *In-sein*, tot așa, cînd se referă, fie și în treacăt, la fiindul ca fiind sau la firea ca fire, el nu face altceva decît să descrie aspectul *corelativ* omului ce adoptă o atitudine sau alta față de ele ; dar afirmă că un comportament pragmatic permite fiindului intramundan să se arate așa cum este el în sine și lumii să

apară în adevărata ei semnificație, ca *Bedeutsamkeit*, în sens de conexiune globală a lucrurilor-unelte ce trimit unele la altele, într-un ansamblu instrumental.

Considerînd că problematica ontologică globală capătă garanția elaborării sale corecte de la un comportament inițial pragmatic al omului — și că această tratare este de fapt exhaustivă, deoarece în afara instrumentalului *An-sich-sein* nu mai poate fi vorba de nici un alt „în sine" —, Heidegger apreciază că singura măsură de precauție ce trebuie luată este evitarea înțelegerii firii ca realitate. Căci „realitatea nu este numai *un* fel de a fi *printre* altele, ci stă ontologic într-o conexiune determinată, fundatoare, cu *Dasein*, lumea și disponibilitatea fiindelor" (*Sein und Zeit*, § 43). „Nu numai analitica lui *Dasein*, ci și elaborarea chestiunii sensului firii în general trebuie scoasă cu abilitate din încurcătura unei orientări părtinitoare către fire în sens de realitate". (ibid.).

4.3. *Problema accesului la real.* — În măsura în care fiindele posedă un caracter de „în sine", deci de independență ontologică și de transcendență în raport cu facultățile de experimentare-cunoaștere ale omului, ele ridică, desigur, problema accesului la real ; dar prin aceasta pun totodată și chestiunea structurii lor interne, a funcționalității sistemului cinetic propriu, care se cere a fi explicitat suficient pentru a lăsa să se înțeleagă nu numai felul în care fiindul respectiv se auto-constituie printr-o mișcare internă de dezvăluire, ci de asemenea cum își creează el, prin chiar această autoconstrucție, posibilitățile de raportare la alte fiinde, de transcendere către un „în afară".

Mai mult decît atît : dacă această necesitate de a fi descris în sine este recunoscută pentru „realități", deci pentru lucruri (*real* fiind caracterul unui *res*), atunci aceeași obligație revine și pentru „lumea interioară", a omului care vizează realitatea. Căci dacă lucrurile reale au un „în sine", omul are și el ipseitatea lui, care este altceva decît raportarea sa globală la lume și altceva decît *Selbstheit* în sens de moment al structurii *In-der-Welt-sein* sau *Sorge*. Aceasta în afară de cazul cînd om

și lucru ar avea, amîndouă, același statut ontologic. Dacă distincția heideggeriană dintre ek-sistent și sub-zistent s-ar dovedi artificială și ar cădea, atunci descrierea unui singur fiind, oricare ar fi acela, ar fi suficientă.

Dar Heidegger nu recunoaște necesitatea acestui fel de punere a problemei. De fapt, el nu recunoaște „în sine"-le nici unui fiind. Pentru a respinge însă chiar și numai intenția de-a aborda această problematică, el își propune să o demaște ca falsă problemă. În acest scop o descompunere în mai multe întrebări : 1) dacă fiindul așa-zis „transcendent conștiinței" există ; 2) dacă realitatea „lumii exterioare" poate fi cunoscută suficient ; 3) în ce măsură fiindul „din afară", dacă este real, ar putea fi cunoscut în „în sine"-le său ; 4) ce înseamnă, în general, accesul la acest fiind, accesul la realitate ? (cf. *Sein und Zeit*, § 43).

Conturile sînt încheiate destul de sumar, în special printr-o explicație cu Descartes. Dar prima afirmație pe care o face este că posibilitatea unui răspuns fundamentat ontologic la toate aceste întrebări depinde de explicitarea acelui ceva de care lucrul (real) și realitatea ca atare trebuie să fie independente : de om, a cărui analiză ontologică o întreprinde el însuși în analitica sa existențială. Răspunsul la toate problemele pe care poate să le ridice realitatea este condiționat de conducerea la bun sfîrșit a ontologiei fundamentale, care este ontologia „regională" a fiindului numit om.

În acest fel, printr-un fel de circularitate caracteristică, problema structurii și funcționalității fiindelor în sine și a firii ca fire, tot în sine, scapă din nou din mîini și este reatașată unui cîmp problematic din care „în sine"-le a fost aprioric exclus. Procedînd astfel, Heidegger nu numai că încearcă să elaboreze chestiunea firii plecînd de la fiind, dar o face să se dezvolte din celula germinativă a unui fiind particular : acela numit *Dasein*. O punere a chestiunii ontologice fundamentale, independentă de fiind și mai ales de om, va rămîne întotdeauna pentru el un deziderat irealizabil, a cărui chemare chiar o va resimți tîrziu. *Sein und Zeit*, care a fost și a rămas întotdeauna pentru dînsul rampa de lansare a tu-

turor întrebărilor, placa turnantă a întregii sale gîndiri, este un tratat funciar antropocentric.

Chestiunea realității nu poate fi pusă dacă accesul corespunzător la real nu este asigurat. În mod curent, se consideră că această funcție și-o asumă cunoașterea. Dar „cunoașterea este un mod *fundat* de acces la real" (*Sein und Zeit*, § 43 a) ; anume, ea derivă din constituția fundamentală a lui *Dasein*, care este a-fi-în-lume. Explicitarea mai avansată a firii omului ca Grijă a pus în evidență că el este : a-fi-în-avans-de-sine-însuși — a-fi-deja-în-lume — ca-a-fi-*pe-lîngă*-fiindul-întîlnit-în-interiorul-lumii.

Așadar, omul poate cunoaște pentru că, prin natura lui, el este deja „pe lîngă" ceea ce trebuie să cunoască. Dar ce înseamnă „a fi pe lîngă" ? Nimic altceva decît că între el și celelalte fiinde poate avea loc un schimb de o anumită natură (într-un sens sau în ambele sensuri) — schimb din care poate rezulta o cunoaștere. Schimbul ca atare este atunci fundamental, iar cunoașterea rezultată din el este derivată, sau fundată.

Acest fapt poate fi perfect adevărat. Dar înseamnă el că orice cunoaștere este neapărat cunoaștere a ceva exterior ? Sau că interioritatea și exterioritatea trebuiesc deopotrivă abolite în favoarea transferului generator de cunoaștere, ca atare ? Ce se schimbă, de fapt, între *Dasein* și fiindele intramundane în *commercium*-ul omului cu lumea ? Acel ceva care se schimbă — căruia Heidegger nu-i spune niciodată *informație* — nu poate circula și pe o buclă internă, constitutivă fiecărui fiind în parte ? Și nu poate deriva chiar din acest flux o cunoaștere, internă și esențială, în raport cu care cea externă ar fi numai accidentală, pentru că, în principiu, ar putea fi oricînd întreruptă ?

Cînd Heidegger spune : „Realul este accesibil esențialmente numai ca fiind intramundan" (ibid.), este clar că nu-l consideră pe *Dasein* un *res*, cu caracter *real*. *Dasein* nu are acces la el însuși decît în măsura în care se raportează la alte fiinde din interiorul lumii. Mai mult chiar : el *este* această raportare. Numai în acest sens se poate afirma că orice cunoaștere, în general, este deja fundată și presupune un fiind cu statutul ontologic al lui *Dasein* ;

aceasta pentru că ea nu reprezintă decît un mod particular de acces la real, derivat din constituția fundamentală a omului, care în el însuși este *Sein-bei* : „a-fi-pe-lîngă".

4.3.1. *Dificultăți create de ambiguitatea conceptului de lume.* — Îndoielile privind existența lumii și pretențiile de a demonstra această existență pot fi respinse, pe drept cuvînt, ca false probleme, pentru că prin însăși firea lui *Dasein* lumea este deja relevată. Dar insuficienta elaborare a conceptului de lume creează și în acest caz, aparent simplu de tranșat, dificultăți, chiar mai mari decît s-ar crede. Aceasta pentru că *lume* înseamnă, o dată, potrivit elaborărilor analiticii existențiale, un existențial, adică o determinație esențială a lui a-fi-în-lume. Dar tot „lume" poate să însemne și totalitatea fiindelor intramundane, cărora le este consacrată preocuparea lui *Dasein.* Acesta este sensul „rău", „greșit" al „lumii", notată astfel de Heidegger, între ghilimele. În fine, *lumea* se confundă cu firea, ca în unele enunțuri mai tîrzii ale lui Heidegger, făcute, de exemplu, în *Brief über den Humanismus* : „Lumea nu înseamnă cîtuși de puțin un fiind sau vreun domeniu al fiindului, ci starea de deschidere a firii. Omul este — și este om în măsura în care el ek-sistă, în măsura în care se situează în afară, în starea de deschidere a firii, care ca stare de deschidere este firea însăși". „Omul stă în starea de deschidere a firii. Lumea este deschiderea luminătoare a firii".

Dar în *Sein und Zeit* mai este făcută o distincție și între *lume* și *firea acestei lumi* ; cînd se spune, de exemplu : „Chestiunea de a ști dacă, în general, lumea este, și dacă *firea acesteia* poate fi demonstrată... este lipsită de sens" (*Sein und Zeit*, § 43 a).

În fine, dincolo de toate aceste accepțiuni, rămîne deschisă problema dacă nu cumva atît identificarea lumii cu firea sau cu fiindele, cît și accentuarea diferenței dintre ele, este la drept vorbind insuficientă ; dacă nu cumva lumea este diferența ontologică însăși, adică firea și fiindele luate împreună, în identitatea și diferența lor — mai precis : modalitatea efectivă în care diferența ontologică există.

Conceptul de lume cu care lucrează Heidegger în *Sein und Zeit* este acela de existențial. Prin firea lui *Dasein*, care este a-fi-în-lume, lumea este deja descoperită. Fiindul interior lumii este vizat implicit, în acest caz, ca *Zuhandenheit*, deci ca disponibilitate, concretizată în ansamblul referențial de trimiteri instrumentale numit *semnificație (Bedeutsamkeit)*. Această semnificabilitate este chipul sub care lumea apare, ca moment constitutiv al structurii esențiale a lui *Dasein*. De o manieră privativă, pe fundamentul acestei lumi deja revelate, realul poate apare ca *nur Vorhandenen* — numai subzistent —, atunci cînd interesul exclusiv teoretic pentru lume ia locul comportamentului activ, primar.

Realitatea ca problemă a firii este rezolvată deci, fenomenologic, în acești termeni : firea este deja dată (ca dimensiune descoperită, aflată în lumină) prin faptul că *Dasein* este. Ek-sistența omului numește chiar raportarea sa *internă* la fire, numită și lume (mai corect însă : *Weltlichkeit der Welt:* mundaneitatea lumii). Realitatea nu este altceva decît această lume, ci lumea însăși dată într-un mod privativ, anume „numai contemplată". De aceea, toate discuțiile interminabile despre demonstrabilitatea existenței lumii exterioare sînt pur și simplu expresia confuziei dintre ceea ce trebuie să fie demonstrat și ceea ce a fost de fapt demonstrat. Cu adevărat însă, lumea nu este exterioară omului (o *Ausserwelt)*, ci „ek" din ek-sistență numește un „în afară" (de dimensiunea luminată a firii deja descoperite) situat *în cadrul* eksistenței pe care o reprezintă *Dasein*. Este o exterioritate reciprocă a elementelor structurale ale structurii totalizante a-fi-în-lume. „Gîndită dinspre ek-sistență, lumea este, într-un fel, tocmai acel *dincolo* în cadrul eksistenței și pentru eksistență. Omul nu este niciodată om mai întîi dincoace de lume, ca *subiect*, fie că-l luăm pe acesta în sensul de *eu* sau *noi*. De asemenea, el nu este niciodată mai întîi și numai subiect, care, ce-i drept, în același timp s-ar raporta constant și la obiecte, ca și cum esența lui ar consta în relația subiect-obiect. Dimpotrivă, omul este mai întîi în esența lui ek-sistînd în starea de deschidere a firii, iar abia acest deschis luminează intervalul în interiorul că-

ruia poate să *fie* o *relație* de la subiect la obiect" *(Brief über den Humanismus).*

4.4. *Eschivarea punerii întrebării despre sensul firii în orizontul Grijii.* — Prin toate aceste precizări privind caracterul privativ al realității, confuzia ce stă la baza îndoielii despre existența lumii exterioare și rangul inferior al relației subiect-obiect față de ek-sistența raportată la dimensiunea firii — prin pletora polemicii angajate, se eschivează de fapt chestiunea aflată în discuție : sensul firii în general, pentru determinarea căreia a fost degajat în analitica existențială orizontul Grijii.

Ce se spune despre fire, în afară de faptul că ea reprezintă „dimensiunea aflată în lumină" ?

Faptul că se evită punctul de vedere cartezian, al unui subiect izolat și dat dinainte, posedînd un „în mine" față de care lumea sau firea ar fi „în afară", acest fapt taie, poate, nodul gordian al disputelor privind realitatea lumii exterioare ; dar ce aduce el pozitiv în determinarea firii ?

Heidegger a făcut din elucidarea constituției fundamentale a subiectului punctul ontologic decisiv al explicitării firii. Pe parcursul analizei, el a ajuns să conteste subiectul cartezian, posedînd interioritate, și să-l înlocuiască prin ek-sistentul a-fi-în-lume. Dar direcția cercetării a rămas aceeași : degajarea unui sol fenomenal pentru punerea chestiunii fundamentale despre firea ca atare. Conceptul ontologic obținut despre acel față de care lumea ar trebui să-și demonstreze subzistența, independența și exterioritatea arată că toate aceste pretenții sînt non-sensuri : lumea nu este subzistență *(Vorhandenheit)*, ci disponibilitate *(Zuhandenheit)* ; ea este un „dincolo" *(Jenseitige)* situat „dincoace" *(diesseits)*, „dincolo" și „dincoace" neînsemnînd „în mine" și „în afara mea", ci punere separată a elementelor structurii unice a-fi-în-lume. Scandalul filosofiei nu constă deci în faptul că proba existenței lumii exterioare nu a fost încă furnizată, ci în aceea că se cere o asemenea probă. Pentru că „anterior oricărei presupuneri și oricărei atitudini a lui *Dasein*, există 'apriori'-ul constituției sale ontologice după modul de a fi al Grijii" (*Sein und Zeit*, § 43 a). Nu se poate îndoi de

subzistenţa lumii exterioare decît un fiind care este deja în lume.

Lovitura lui Heidegger este îndreptată aici împotriva unui subiect originar fără legătură cu lumea, posedînd un „în sine" corelativ lui „în afara sa" — subiect „cartezian", cum îl numeşte el, care după părerea sa nu poate avea decît constituţia ontologică a „subzistenţei" *(Vorhandenheit)*, pe care, de altfel, el nu o elucidează niciodată.

Această reglare de conturi cu subiectivismul cartezian, cu idealismul transcendental sau problematic, cu realismul şi cu tot felul de alte „isme" intermediare nu spune nimic pozitiv asupra firii, deoarece „realitatea" despre care este vorba aici este deja taxată ca „simplu subzistentă". Discuţia purtată pe marginea ei are doar un caracter polemic : „*Problema realităţii,* întrucît se întreabă dacă o lume exterioară este subzistentă şi dacă ea este demonstrabilă, se arată a fi o imposibilitate, şi aceasta nu doar pentru că ea conduce în consecinţă la aporii de nesusţinut, ci pentru că fiindul însuşi care în această problemă serveşte de temă respinge, ca să zicem aşa, întrebarea" (ibid.).

Decăderea lui *Dasein (das Verfallen)* ar fi vinovată de iluzia sa că posedă o „interioritate pură" *(ein blosses „Inneres")*. Decăderea : adică un mod al lui *In-sein* (a-fi-în), după care omul „locuieşte aproape de..." lucruri şi este familiar lor, considerîndu-se pe el însuşi un „lucru" asemănător celorlalte : un simplu subzistent. Această posibilitate pozitivă a lui *Dasein,* de a se comporta şi de a se înţelege în felul în care el însuşi nu este, motivează orientarea primordială a interpretării sale ontologice către fire ca *Vorhandenheit :* subzistenţă. El se consideră pe sine însuşi un *Vorhandenes,* fiindul subzistent pe care problematica zisă „critică" îl descoperă în primul rînd şi care este considerat de ea singurul de care poate fi absolut sigură. „Interioritatea" subiectului sau a eului reprezintă iluzia provocată de această răstălmăcire ontologică. În fond şi cu adevărat, consideră Heidegger, omul este deja întotdeauna „afară din sine" *(draussen)*. Eul, subiectul sau conştiinţa *(res cogitans)*, considerate ca subzistînd izolat, dar avînd, ce-i drept, şi posibilitatea recompunerii

cu lumea — această optică ar reprezenta supraviețuirea unei problematici inadecvate. În schimb, solul fenomenal investigat de analitica existențială ar fi singurul care să permită punerea corectă a chestiunii.

Realitatea, independența de conștiință, obiectivitatea — nu sînt, așadar, caractere ale firii, ci expresia unei confuzii ontologice. Este lipsit de sens să spui că lumea este non-eul, sau ob-iectul global, cîtă vreme rămîn în completă obscuritate atît eul cît și subiectul. Și este tot atît de goală de semnificație definirea lumii sau a firii ca realitate ; căci interpretarea însăși a realității se construiește în vid, din aceleași motive. Autentica problematică metafizică începe cu înțelegerea faptului că „firea nu este explicabilă prin fiind, că ea constituie ceea ce pentru fiecare fiind, și din totdeauna, este *transcendentalul*" (ibid.). Consecința directă a acestei teze de bază este necesitatea analizei ontologice a acelui fiind care ek-sistă în raport cu „transcendentul" — al cărui „ek" reprezintă raportarea sa internă la fire. Iar acest fiind privilegiat este omul.

4.5. *Respingerea substanțialismului cartezian.* — Conexiunea de probleme în care Heidegger vede posibilitatea punerii corecte a chestiunii firii, indisociabilă, după convingerea sa, de cea a firii fiindului-om, este deci următoarea : Grija, ca totalitate a structurii firii lui *Dasein*, are în componența sa momentul existențialității (tradus în formula : *Sich-vorweg-sein)* ; această *Existenzialität*, care constituie sensul propriu-zis al lui a-fi-în-lume, are ca moment structural esențial „lumea" ; pe fenomenul mundaneității se fundează și se oferă cunoașterii ontologice adecvate fiindul intramundan ; firea acestui fiind intramundan, adică a „lucrului", în sens cartezian de *res extensa*, este realitatea ; realitatea lucrurilor constă, la rîndul ei, din subzistență *(Vorhandenheit)*. Lucrurile subzistă, adică se găsesc „acolo", în față *(vor)* — dar nu atît în fața mîinii *(Hand)*, cum le spune numele, ci mai degrabă în fața a ceea ce Descartes numea *res cogitans* : „conștiința", capabilă să le „contemple", „numai teoretic".

Ajuns la nivelul subzistenței lumii și a lucrurilor din interiorul acesteia, Heidegger își încheie investigațiile.

Toată atenţia lui se concentrează asupra omului *(Dasein)*, a cărui analitică existenţială trebuie să suplinească golul metafizic ce se întinde de la „subiectul" lui Descartes pînă la „eul" lui Fichte. Combinaţia cartezian-fichteană nu dă nici ea mai mult decît ar rezulta din unirea neantului cu vidul. Căci a spune că „subiectul sînt eu", sau invers, că „eu sînt un subiect" nu înseamnă deloc că vreunul din termeni a fost clarificat ontologic. Întrebarea rămîne: Cine este SUBIECTUL? Cine sînt EU? CINE ESTE OMUL?

„In sine" nu are nici un loc în această conexiune de probleme, chiar dacă se mai face cîteodată uz de respectiva expresie. Corelativ, realitatea realului este depreciată, deşi, ocazional, este caracterizată fără o bază existenţial-ontologică expresă, înaintea degajării acesteia; şi este depreciată nu atît fiindcă este considerată o modalitate privativă a sensului firii în general, ci pentru că lucrurilor ca lucruri şi naturii ca natură li se refuză acelaşi „în sine" care i se refuză şi omului. Lucrul nu constituie un sistem închis „în sine", cu posibilitatea, esenţială, ce-i drept, de a se deschide către „în afară". Deşi nu se recunoaşte că ar avea acelaşi statut ontologic ca şi omul, lucrul natural are în comun cu el pura exterioritate — sau, oricum, o *Äusserlichkeit* care este echivalentul exact al faptului că *Dasein* este întotdeauna deja *draussen*: „afară din sine".

Fenomenul existenţial fundamental este a-fi-în-lume. Numai un fiind care este după acest mod de a fi, întotdeauna „în afară", poate experimenta o lume şi se poate raporta la ceva „interior" acesteia. *„Conştiinţa realităţii este ea însăşi în mod de a-fi-în-lume"* (*Sein und Zeit*, § 43 a).

De pe această platformă fenomenologică, Heidegger aplică lui Descartes lovituri pe care el le consideră decisive: „Dacă deci *cogito sum* ar trebui să servească drept punct de plecare al analiticii existenţiale a lui *Dasein*, ar fi necesar în acest scop, nu numai ca (expresia) să sufere o inversiune, dar şi să fie supusă, în privinţa conţinutului său, unei noi probe ontologic-fenomenale. Prima afirmaţie spune: „*sum*", anume în sens de: eu-sînt-într-o-lume. Fiind astfel, „sînt eu" (în stare, adică am) posibili-

tatea ontologică a unor diverse comportamente *(cogitationes)*, care sînt tot atîtea moduri de a fi *pe lîngă* fiindul intramundan. Descartes, dimpotrivă, spune : *cogitationes* subzistă — și ele implică subzistența unui *ego*, în calitate de *res cogitans* fără lume" (ibid.).

Inferența carteziană trebuie răsturnată : nu exist deoarece cuget, ci cuget deoarece exist — în sensul că sînt existențialitate: *In-der-Welt-sein, Sich-vorweg-sein.* Ambii termeni cartezieni sînt vizi : și *sum,* pentru că sensul firii nu este clarificat — și *cogito,* deoarece el presupune un *ego* despre care nu se știe nimic. Heidegger începe prin a modifica ierarhia ontologică, arătînd că *ego* este același lucru cu *sum,* și anume : a-fi-în-lume. Actele de cogitație derivă din acest fundament, prin modularea structurii de bază a-fi-în-lume, pe care el nu o afirmă, ci face totul ca s-o descrie.

4.5.1. *Fundarea modurilor realității pe fenomenul Grijii.* — Conform semnificației sale tradiționale, conceptul de realitate semnifică deci pura subzistență, proprie lucrului *(Dingvorhandenheit)*, fie că este vorba de *res extensa* sau de *res cogitans*. El poate numi însă și numai felul de a fi, în general, al fiindului intramundan. În acest caz, disponibilitatea *(Zuhandenheit)* și subzistența *(Vorhandenheit)* apar ca moduri ale realității *(Realität)*, ambele fundate pe mundaneitatea lumii și, în consecință, pe fenomenul a-fi-în-lume. „De unde rezultă că realitatea nu se bucură de nici un privilegiu printre modurile de a fi ale fiindului intramundan și, în afară de aceasta, că acest mod de a fi nu este cîtuși de puțin adecvat pentru a caracteriza ontologic lumea și pe Dasein" (*Sein und Zeit,* § 43 c).

Realitatea, ca mod privativ al firii, trimite ontologic la fenomenul Grijii, adică se fundează pe firea lui *Dasein,* care este posibilitate de înțelegere a firii. Aceasta nu înseamnă pentru Heidegger că lucrurile reale n-ar putea fi așa cum sînt decît întrucît *Dasein* există și numai atîta timp cît *Dasein* există. Dar se întîmplă cu realitatea lor ceea ce, în această optică fenomenologică, se întîmplă cu firea însăși : „Firea *există (es gibt)* numai atîta timp cît

Dasein este, adică are posibilitatea ontică a înțelegerii firii" (ibid.).

Această afirmație este cît se poate de bizară, dar în perfectă concordanță cu înțelegerea fenomenologică a manifestării — adică a firii. Potrivit acestei accepțiuni, fenomenul constituie un *datum* aprioric al esențelor, localizat în actul intențional, care la Heidegger devine a-fi-în-lume. În aceste condiții nu poate fi vorba nici de independență între *Dasein* și fire, nici despre un „în sine" al unuia sau al alteia. Heidegger se exprimă foarte tranșant în această privință: „Dacă *Dasein* nu există, atunci nu *este* nici *independență* și nu *este* nici *în-sine*. (În lipsa lui *Dasein)* asemenea expresii nu mai sînt nici de înțeles, nici de neînțeles. În acest caz nu se poate spune despre fiindul intramundan nici că poate fi descoperit, nici că rămîne acoperit. Apoi, nu este posibil să se spună (dacă *Dasein* nu există) nici că fiindul este, nici că el nu este. Ceea ce se poate spune este numai că acum, cîtă vreme o înțelegere a firii este (adică atîta timp cît *Dasein* este) — și prin aceasta este și o înțelegere a subzistenței — fiindul va continua și el să fie" (ibid.).

4.5.2. *Indigența firii, cu implicația dependenței realității de Grijă*. — Firea are așadar nevoie de om, pentru a fi (pentru a se da sau destina). Există o dependență a ei de acest fiind, fiindul ek-sistent, care implică și dependența realității de el (realitatea nefiind decît un mod privativ al firii). Mai tîrziu, în scrierile sale de bătrînețe, Heidegger își va atenua expresiile, spunînd că omul este „păstrătorul firii" și „vecinul firii", iar *Sorge* este „veghe pentru fire" (cf. *Brief über den Humanismus)*. In *Sein und Zeit* însă, el spune direct ceea ce de fapt nu va înceta niciodată să susțină: „Numai atît timp cît *Dasein* este, se dă *(es gibt)* fire" (*Sein und Zeit*, § 43 c).

În schimb, fiindul, respectiv „realul", nu este dependent, dar nici independent, de *Dasein*; el *este*, deci se dezvăluie, atîta timp cît *Dasein* poate lua dezvăluirea sa în primire. Pe scurt, este vorba de „dependența firii, nu a fiindului, de înțelegerea firii — ceea ce înseamnă dependența realității, nu a realului, de Grijă" (ibid.).

4.5.2.1. *Obscuritatea diferenței ontologice.* — Diferența ontologică, dintre fire și fiind, se accentuează astfel, fără a se preciza însă. În aceeași măsură, devine și mai acuzată diferența dintre fiindul ek-sistent *(Dasein)* și fiindul subzistent *(rēs)*. Firea lui *Dasein* constă în existențialitatea sa *(Existenzialität)*, delimitată net de realitate *(Realität)*, care este acea modalitate a firii ce aparține lucrurilor reale.

5. *Sensul firii în orizontul Grijii.* — Dacă este deci să căutăm chipul pe care firea începe să și-l arate în *Sorge*, el apare în ceea ce Heidegger numește *Erschlossenheit* și *Entdecken* : „starea de deschidere" și „descoperire". Indiferent dacă este existent sau subzistent, fiindul se dezvăluie în firea sa ca acela care se descoperă, se dă în vileag, se destăinuie — deschizîndu-se, desfăcîndu-se, făcîndu-se accesibil. Cui ? Unui fiind care îl poate descoperi ; care el însuși se deschide ca descoperitor *(als Entdeckendsein)*.

Firea lui *Dasein* se „dezvelește" *(enthüllt sich)* ca Grijă. Grija este o structură complexă, cu trei momente : existențialitatea *(Sich-vorweg-sein)*, facticitatea *(Schon-sein-in-einer-Welt)* și decăderea *(Sein-bei...)*. Primul din aceste trei momente exprimă, propriu-zis, legătura cu fiindele întrucît ele *sînt*, deci legătura cu firea lor, sub forma unei înțelegeri a firii. Acestei înțelegeri, firea i se dă ca „deschidere luminătoare" *(Lichtung des Seins)* în care omul se află localizat, în sensul că „ființează în așa fel încît el este acest *deschis*, adică deschiderea luminătoare a firii" *(Brief über den Humanismus)*. Ek-sistența omului are acest sens : al unei legături interne, de ființă, cu firea, sub forma locuirii în dimensiunea dezvăluirii.

5.1. *Dezvăluirea pe fundamentul Grijii.* — Situarea ek-statică a omului în interiorul manifestării, care îi justifică numele de fiind ek-sistent, trebuie înțeleasă ca relația dintre fundament și ceea ce se fundează pe acest fundament, derivînd din el. Oricît de paradoxal ar putea să sune, fundamentul descoperirii fiindului este omul. „Descoperibilitatea *(Entdecktheit)* fiindului intramundan se fundează în starea de deschidere a lumii *(Erschlos-*

senheit der Welt)" (*Sein und Zeit*, § 44 a). Dar lumea se dezvăluie ca element structural al lui *Dasein*, care se definește astfel ca fiindul care descoperă : „Faptul de a fi descoperitor este ontologic posibil numai pe fundamentul lui a-fi-în-lume. El este fundat în starea de deschidere a lumii. Deschiderea este însă un mod fundamental conform căruia *Dasein* este propriul său *Da*" (ibid.).

Oricum ne-am mișca, discuția privind sensul firii, așa cum se relevă el în fenomenul Grijii, este circumscrisă de semnificația cuvîntului „deschidere". „Expresia *Da* semnifică starea esențială de deschidere a lui *Dasein*... *Da* este luminat (este luminare : *Lichtung*). *Dasein* se înțelege pe sine și lumea sa în unitatea lui *Da*. El *este* în modul că trebuie să fie propriul său *Da*" (*Sein und Zeit*, § 28).

5.2. *Fenomenul originar al adevărului în sens de dezvăluire.* — *Dasein* este condiția ontologică de posibilitate a descoperibilității fiindului ; fiind care se definește prin faptul că se descoperă (că este manifest) — unui alt fiind, care se autodefinește prin aceea că poate să descopere ceea ce se descoperă. Acești termeni : *Entdecken, Entdeckung, Entdeckendsein, Entdecktsein, Entdecktheit, Entdeckbarkeit, Erschlossenheit, Da, Lichtung, Sicht, Welt* — trimit unii la alții în circuit închis. Semnificația lor fundamentală este manifestarea, ieșirea la lumină, prezentarea unui aspect. Toți aproximează firea și „firea fiindului", modulînd de fapt termenii greci directori : *idea* (aspect) și *aletheia* (adevăr, în sens de ne-tăinuire, des-tăinuire, dez-văluire).

Adevărul (*Wahrheit*) semnifică starea de a fi descoperit (*Entdecktsein*) — dar numai într-un sens derivat ; pentru că primar și fundamental el înseamnă a fi descoperitor (*Entdeckendsein*). Așadar, adevărul este modul de a fi al lui *Dasein*, care descoperă firea și există astfel în calitate de *Wahrsein* : a-fi-adevăr. El este chiar mai adevărat decît fiindul descoperit ; descoperirea este posibilă numai ca a-fi-în-lume. „Abia prin deschiderea lui *Dasein* este atins cel mai originar fenomen al adevărului" (*Sein und Zeit*, § 44 b).

Preocupările lui Heidegger pentru adevăr nu sînt legate de logică și de teoria cunoașterii, ci de doctrina firii. *Sensul acesteia* îl caută el în orizontul Grijii, care ca *Sichvorweg — schon sein in einer Welt — als Sein bei innerweltlichem Seienden* („a se anticipa — a fi deja într-o lume — ca fire pe lîngă fiindul intramundan") găzduiește deja în sine deschiderea lui *Dasein*, ca deschidere a unei lumi, interioară lui însuși în calitate de a-fi-în-lume. Pe această deschidere *(Erschlossenheit*, care este *Da* din *Da-sein)* se fundează descoperirea fiindului din interiorul lumii. Sensul ontologic al afirmației că „*Dasein* este în adevăr" *(Sein und Zeit*, § 44 b) este acela că deschiderea aparține propriei sale constituții existențiale — și că pe această deschidere proprie se fundează posibilitatea ca fiindele să fie deschise și descoperite.

Deschiderea lui *Dasein* (scris și *Da-sein :* „a-fi-deschidere") înglobează toate momentele structurii ontologice globale denumită Grijă. Ceea ce înseamnă că pe lîngă a-fi-în-lume apare acum și substructura „decăderii" *(Verfallen)*, care semnifică „a fi *pe lîngă (Sein bei)* fiindul intramundan". Așa se face că odată cu deschiderea lui *Dasein* se produce și descoperirea fiindului, în firea sa. Totodată, prin existențialul numit „proiect" *(Entwurf)*, *Dasein* se deschide lui însuși în timp ce descoperă fiindele determinate din cercul, el însuși determinat, al lumii. Spre deosebire de subzistența fiindelor pe care aruncarea sa în lume îl face să le descopere ca stări de fapt, el se descoperă pe sine ca posibilitate. *Dasein* nu are proprietăți, ci posibilități ; el *este* în modul posibilităților sale. Primar și fundamental, el este *Möglichkeit, Seinkönnen :* posibilitate și înțelegere a posibilităților proprii.

Această *Möglichsein* este ea însăși o modalitate a firii — și chiar una care înseamnă ființare în mai mare măsură decît realitatea. Căci „a fi posibilitate" este intimitatea însăși a deschiderii ce rezumă firea lui *Dasein* — și este fundamentul descoperirii fiindelor „reale", deci condiția de posibilitate a realității însăși. Realitatea este *Vorhandensein*, pe cînd existențialitatea reprezintă o *Möglichsein ;* mai înalt în ierarhia ontologică decît realul este posibilul. Altfel spus : în timp ce *Dasein* este în adevăr proiectîndu-se către posibilitățile sale, el este sau

poate fi în neadevăr decăzînd în lume, fiind preocupat de realitatea parțial disimulată de o explicitare stabilită public. Dar el nu poate fi în eroare decît fiindcă este inițial în adevăr ; el nu poate fi accidental *verschlossen* (închis) decît pentru că este esențialmente *erschlossen* (deschis).

5.2.1. *Grija ca fundament comun pentru adevăr și eroare.* — Disimularea *(Verborgenheit)* ce însoțește constant descoperirea fiindului nu modifică însă caracterul fundamental al firii, care este acela de destăinuire *(Entbergung)*. Acest joc între adevăr și eroare este fundat în însăși structura Grijii, care îl descrie pe *Dasein* ca proiect aruncat *(geworfenen Entwurf)*. Proiectîndu-se către posibilitățile sale, omul este în adevăr ; în derelicția sa pe lîngă lucruri, se află în eroare.

5.3. *Tăinuirea firii — caracter extrinsec al dezvăluirii, derivat din „decăderea" lui Dasein (momentul Verfallen al Grijii).* — Faimoasa „tăinuire a firii" *(Seinsverborgenheit)* sau „uitare a firii" *(Seinsvergessenheit)* își are originea în această teorie heideggeriană a adevărului, ontologic interpretat. Uitarea și tăinuirea firii nu reprezintă un caracter intrinsec ei — și nici nu se referă la o „închidere" mai înaltă în origine decît firea, în raport cu care aceasta ar fi „deschidere". *Verborgenheit* este în esență ascundere datorată *decăderii* lui *Dasein*, care se pierde în bavardaj, curiozitate, distracție și echivoc. Acest neadevăr *(Unwahrheit)* se remediază prin autenticitate, deoarece „firea ascunsă" este, la drept vorbind, numai *Uneigentlichkeit* : inautenticitate umană, rezultînd din tendința firească a omului de a se remite interpretării impersonale, printr-un comportament aliniat la standardele publice.

6. *Tăinuirea firii — concept director în tentativa de depășire a metafizicii.* — Firea ascunsă nu este Unul ; nu este închidere *în sine*, ci *pentru om*. Acest fapt nu reprezintă o constatare printre altele, ci precizează punctul de vedere radical din perspectiva căruia sînt decise : 1) întrebarea fundamentală (care la Heidegger este *Seins-*

frage (chestiunea firii ca fire) ; 2) sarcina finală a demersului heideggerian de gîndire (depășirea metafizicii) și 3) metoda aleasă pentru atingerea celor două obiective, strîns conexate între ele (metoda fenomenologică).

6.1. *Complementaritatea Unu — fire.* — Deosebirea dintre fire și Unu este cea dintre *idee (idea)* și *participare (methexis).* O distincție care nu a fost suficient explicitată nici la Platon (considerat, prea grăbit, drept „părintele idealismului"), nici de gînditorii care l-au precedat, în primul rînd de Pythagora și școlile pythagoreice succesive, în care, totuși, s-a produs elaborarea primară a teoriei ideilor.

Firea este *idea, eidos :* aspect, manifestare, fenomenalizare ; deschidere, destinare, dezvăluire ; adevăr. Vechii greci concepeau această „ieșire la *lumină*" a ceva ce prin mișcarea sa de ecloziune „se lasă a fi *văzut*" ca pe *deschiderea unui închis.* Alegîndu-și termenii directori pentru ceea ce avea să fie ulterior nu numai filosofia lor, ci și a noastră, ei au apelat, din acest motiv, la un termen agrar care făcea o trimitere către sămînță (metafora Unului) și încolțire — conferindu-i semnificație filosofică : la cuvîntul *physis.* Latinii l-au tradus prin *„natura" :* „naștere", ceea ce redă numai în parte intenția de început ; căci *naștere* poate însemna atît evenimentul ivirii (apariție, creație, facere, geneză) cît și rezultatul său (copil, odraslă, progenitură, vlăstar) — dar nu și originea care dă darul destinat deschiderii, vederii și luminii.

Poate că cea mai fidelă preluare a sensului inițial se regăsește în denumirea științei numită *fitotehnie,* care-și propune să studieze „arta" *(techne)* germinării și culturii plantelor de cîmp. *„Phy-"* din *phyton* (vlăstar) este același radical cu *„phy-"* din *physis* — și din *„a fi, fire",* care constituie obiectul tematic al filosofiei prime, perene.

6.1.1. *Relația de incertitudine participial-ideală.* — Inchisul însă, prin deschiderea căruia firea este pusă (mai bine zis : „ex-pusă") reprezintă *complementul* ei în natură ; jumătate (din *physis),* am fi tentați să spunem,

dacă jumătatea nu ar fi o parte. Dar „bipartiţia" *physis*-ului, înţeles de vechii greci ca *Hen-Panta* (Unul care este Totul), nu constituie, cu adevărat, o împărţire ; ea rezidă într-o complementaritate, căreia i se aplică relaţia de incertitudine descoperită de Heisenberg în microfizică : un „acelaşi" (natura) este determinabil sau ca Unu, sau ca fire ; ori ca participare, ori ca idee — aşa cum o microparticulă poate fi determinată fie prin impulsul, fie prin poziţia sa ; fie prin energie, fie prin timp. De fapt, ea este determinată prin amîndoi parametrii, dar nu simultan ; perechile de mărimi fizice care o caracterizează nu se lasă măsurate împreună cu erori nule.

6.2. *Tăinuirea — caracter intrinsec al unificării în Unu.* — Dacă firea este *idee* (aspect manifest), Unul este *participare :* legare *(legein), unificare,* adică o legătură atît de strînsă încît ideile legate în unitate se întrepătrund şi încetează să mai fie vizibile, convertindu-se în complementul lor : participările — sau legăturile determinate *(logoi)* ale *logos*-ului.

Prin mişcarea de unificare ce-i este proprie, Unul se închide asupra lui însuşi. El este *închisul,* pe care grecii l-au numit *lethe,* adică uitare, pentru că se retrage din orizontul a ceea ce se prezintă (lui însuşi sau puterii noastre de re-prezentare), tăinuindu-se. Complementul său : *firea* este atunci *a-letheia :* ne-tăinuire, ne-uitare ; destăinuire, dezvăluire, deschidere — fenomen.

6.2.1. *In-sistenţă şi ek-sistenţă.* — Unul *in-sistă,* adică stă în el însuşi, pe cînd firea *ek-sistă :* este pusă în afara iniţialului unit, unitor. Punerea în lumină a ideilor se face prin deplierea „pli"-ului lor originar, întocmai ca decuplarea succesivă a forţelor fundamentale din forţa unificată iniţială. În această punere separată a celor iniţial legate constă spaţio-temporalizarea. Firea este spaţio-temporală, pe cînd Unul este atemporal şi aspaţial.

Nimic mai străin acestei concepţii decît „viziunea" heideggeriană despre firea ascunsă şi firea dezvăluită, despre ek-sistenţă şi in-sistenţă. Aşa cum îi spune şi numele complet, *die Verborgenheit* (starea de ascundere)

este *Seinsverborgenheit, Seinsvergessenheit* : o stare de obnubilaţie sau de uitare *a firii* (uneori, Heidegger spune şi „disimulare a fiindului ca atare în întregul său" : *die Verbergung des Verborgenen im Ganzen, des Seienden als eines solchen*, cf. *Vom Wesen der Wahrheit*, 6). Se retrage *sub fiind* şi este uitată *de către om* dezvăluirea ca atare, cea care prin esenţa sa nu se ascunde niciodată ; nici vorbă nu este aici despre ceva ce ar fi *în sine* retragere şi uitare, care conform propriei sale naturi ar rămîne permanent închis şi *ar da firea*, deschizîndu-se şi afirmîndu-se astfel ca origine in-sistentă a tot ceea ce ek-sistă. „Ceea ce, într-un sens neobişnuit, rămîne ascuns sau recade în tăinuire sau se arată numai 'prefăcut' nu este însă fiindul acesta sau acela, ci *firea* fiindului" *(Sein und Zeit*, § 7 c). Obnubilarea firii se produce, *pentru om*, în virtutea celui de al treilea moment al structurii sale fundamentale, care explicitată în Grijă apare ca unitatea existenţialităţii, facticităţii şi stării de decădere *(Verfallensein)*. Dacă prin constituţia firii sale ek-sistente *Dasein* întreţine o relaţie esenţială cu firea şi o dezvăluie, prin *Verfallenheit an die Welt* (decăderea în lume, care este ea însăşi o posibilitate pozitivă a lui *Dasein*, cea care îi fundează starea de inautenticitate, de *Nicht-es-selbst-sein)* el face ca firea să se acopere, sau să se reacopere sub „vălul" bavardajului, ambiguităţii şi curiozităţii sale frivole *(Gerede, Neugier und Zweideutigkeit)*.

Este deci foarte clar : firea se ascunde sub fiindul de care *Dasein*, în calitate de *Sorge*, este preocupat *(besorgt)*, întrucît el se defineşte ca „a avea de-a face *cu ceva*" *(Zutunhaben mit etwas)* în producere, cultivare, întrebuinţare, însărcinare, observare etc., etc. — şi *cu cineva*, deci întrucît pentru el, *In-der-Welt-sein* sau *Sorge* înseamnă *Besorgen* şi *Fürsorge*.

6.3. *Confuzia între non-adevăr şi mister*. — Din acest motiv, adică pentru că existenţialitatea se articulează în structura unitară a *Grijii* cu decăderea, adevărul (adică dezvăluirea de care *Dasein* este capabil) are întotdeauna o componentă ne-adevărată, ne-dezvăluitoare, tăinuitoare : non-adevărul ca stare de ascundere a firii.

Acesta este pentru Heidegger *misterul* : non-esența originară a dezvăluirii, căreia *omul* îi dă naștere, prin faptul că, scoțînd din ascundere ceea ce este, fiindul în totalitatea sa, el îl și ascunde totodată. *Dasein* se raportează constant la fiind, se comportă într-un fel sau altul față de anumite fiinde care îl preocupă, „uitînd" firea în orizontul căreia fiindul se arată — și uitînd, în plus, și această uitare însăși, adică starea de ascundere a ființării în ansamblul ei.

Misterul nu reprezintă, în acest caz, *insistența* ca atare, adică rămînerea Unu-lui în sine, ci tot *existența*, dar nu existența în sens de ființare ce constrînge omul să fie atent la cele prezente, ci în sens de pură dezvăluire. *Insistent* nu este aici misterul, Unul originar care dă firea rămînînd ceea ce este : tăinuirea din des-tăinuire *(lethe* din *a-letheia)* — ci *insistent* este omul care „încăpățînîndu-se, se cramponează de ceea ce îi oferă fiindul, întrucît el pare manifest de la sine și în sine" *(Vom Wesen der Wahrheit,* 6). „Ek-sistînd, *Dasein* este insistent" (ibid.).

6.4. *Reducția metafizică a naturii la planul ei ontic.* — Este clar că ne aflăm aici în clipa adevărului, cînd Heidegger „dă cărțile pe față", precizîndu-și franc poziția, apartenența și identitatea de gînditor. Legitimația sa este de metafizician. Ceea ce înseamnă : el se mișcă, integral, pe solul firii, convins că orizontul acesteia coincide cu conturul naturii, că *Sein* și *physis* sînt termeni convertibili — și ignorînd, nebănuind măcar, că sub palierul ei fenomenal se ascunde (de data aceasta prin însăși natura sa) un nivel *noumen*-al (și *numinos*, totodată) — pe scurt, că natura este o complementaritate Unu — fire : *Hen Panta.*

6.4.1. *Obnubilarea diferenței onto-deontice prin pseudotăinuirea firii.* — Identitatea și diferența dintre fire și Unu (ceea ce ar putea fi numit și diferența *onto-henică)* nu există pentru dînsul. În miezul gîndirii sale, ca sîmbure dur din care ea încolțește și pe care se sprijină, se află *diferența ontologică,* adică identitatea și diferența dintre fire și fiind *(Unterschied).* Toată construcția ridi-

cată de el prin articularea conceptelor de *tăinuire, mister, insistență* — dar și de ek-sistență, adevăr (dezvăluire) și eroare (disimulație) se situează în limitele acestei diferențe dintre *Sein und Seiendes.*

Insistența nu este pentru Heidegger starea „pliată" a naturii sau a lucrului natural (inclusiv omul), prin deplierea căreia ceva ajunge să fie, „deschizîndu-se", adică ieșind din „închis". Insistența este numai preocupare exclusivă a omului pentru fiindul care îl solicită cel dintîi și cel mai adesea. „Întrucît insistă, omul rămîne întors către ceea ce este cel mai curent în fiind" *(Vom Wesen der Wahrheit,* VII). „Dar el nu poate insista decît fiind deja ek-sistent" (ibid.) — adică în măsura în care fiindul care îl acaparează i s-a dezvăluit deja. Firea însă, ca fire, îi rămîne astfel ascunsă (acoperită de fiind), constituind pentru el „misterul" : „Prin felul în care își ia măsura, umanitatea este abătută de la mister" (ibid.).

6.4.2. *Secularizarea ontologică a gîndirii mistice.* — Există în acest fel de a vorbi al lui Heidegger o impropietate a termenilor care frizează snobismul. El ține să introducă în expunerea sa concepte directoare din gîndirea lui Meister Eckhart sau Heraclit, la locul lor în mistică sau în presocratism, dar cu totul nepotrivite în orizontul pur fenomenal la care metafizica și, mai mult încă, metoda sa fenomenologică îl constrîng să se rezume. *„Unicul* care se ascunde" (cf. Vom Wesen der Wahrheit, VIII) nu este niciodată pentru el, cu adevărat, Unul unic unitor, localizat de Platon (în *Republica* VI, 509 b) *epekeina tes ousias* (dincolo de ființare), ca palier criptic al *physis*-ului căruia „îi place să se ascundă" — cum spune Heraclit (în fr. 123), adesea citat de Heidegger ; nu este unificarea cu care Meister Eckhart, alături de toți misticii, vrea să fie *non unitus sed unus ;* ci este firea pe care, în rătăcirea sa, adică în comportamentul său preocupat exclusiv de fiind, omul *n-o lasă să fie* (adică să se manifeste).

6.4.3. *Gelassenheit.* — „A-lăsa-fiindul-să-fie" *(Seinlassen),* anume ca fiindul care el este — și mai ales ca „fiind în întregul său", adică, pentru a spune lucrurilor

pe nume : a permite firii să iasă din acoperire *(Verdecken)*, acesta este un comportament care aparține, potențial, omului.

În această perspectivă, antropocentric-fenomenologică, firea nu „iese" din Unu — nu este palierul ek-sistent al naturii, complementar in-sistenței originare, ci este dependentă, în punerea ei ca manifestare, de comportamentul *(das Verhalten)* omului față de ea, care este relație *(Verhältnis)* cu ea. Actul de dezvăluire *(Entbergung)* rămîne corelativ unui mod de raport *(Bezug)* prin care *Dasein* „scoate din ascundere" *(Vom Wesen der Wahrheit*, V) ek-sistînd, adică, literal : stînd în afara a ceea ce este. Heidegger spune : *Freisein* („fiind liber") — anume liber de ceea ce i se dă înainte *(Vorgabe)*, într-o dăruire prealabilă *(Vorgeben)* la care el contribuie prin propria *vorgängige Freigabe*, adică printr-o eliberare prealabilă a fiindului.

Fiindul ca fiind este prin urmare *das Unverborgene* (non-văluitul, ne-tăinuitul) adus și menținut în deschis prin libertatea omului (față de acest fiind), libertate care *lässt das jeweilige Seiende sein, das es gibt (Vom Wesen der Wahrheit*, IV) : „lasă de fiecare dată fiindul să fie fiindul care este el (așa cum se dă el)".

Gelassenheit, termenul în care toate aceste considerații se vor condensa ulterior, confirmă tendința lui Heidegger de a transplanta subreptiv concepte mistice în ontologie. *Gelassenheit* este pentru el o *Sein-lassen* : „Faptul de a-lăsa-să-fie (care) înseamnă a te implica în deschis și în starea de deschidere a acestui deschis, în care orice fiind intră și rămîne" (ibid.). *Gelassenheit* are așadar, pentru el, un sens exclusiv ontologic.

Pentru Meister Eckhart însă, de unde termenul este împrumutat, el semnifică *abandonare de sine în Unu*, în care misticii de pretutindeni văd Deitatea *(Deitas)* suprapersonală (mai presus decît *Deus)*. Această părăsire de sine în Dumnezeu are sensul concret al unui comportament dezinteresat, în care omul făptuiește totul numai pentru că Dumnezeu însuși lucrează astfel prin el, convins fiind că Dumnezeu vrea să facă ceea ce el face, în serviciul lui. O nuanță stoică se regăsește în atitudinea mistică definită prin *Gelassenheit* — anume indife-

rența față de „roadele" faptelor proprii, detașarea de haosul impulsurilor și desprinderea de cursul evenimentelor întregii lumi. Inima odihnește în pacea lui Dumnezeu, într-un robust survol deasupra firii, în timp ce omul care o poartă se supune placid la opera necesară.

Heidegger preia acest element : conformarea la măsura coercitivă dată de fiind, menținînd însă întreaga orientare „ascultătoare" pe planul dezvăluirii. Ceea ce la misticii stoici era egalitate interioară față de solicitări contrarii devine la el *Gelassenheit* în sens de egalitate de suflet în fața lucrurilor — și de aici „dezlegare" de ele, eliberare, dar o eliberare reciprocă, însemnînd pentru om libertate, iar pentru lucruri „lăsare să fie" : *Seinlassen*. Dar părăsirea de sine în Dumnezeu, celălalt moment al atitudinii de *Gelassenheit*, nu mai este acum recul din planul firii și retragere în Unu, ci *Offenheit für das Geheimnis* : „starea de deschidere la secret" (cf. *Gelassenheit)* — și anume la un „secret" sau „mister" care nu este unificare participială, ci *fire ascunsă sub fiind.*

În acest context, libertatea, ek-sistența, *Da-sein* și pînă la urmă toate conceptele centrale, în jurul cărora gravitează analitica existențială, capătă un caracter fantomatic, evanescent. Căci ce înseamnă libertatea în sens de „situare în ieșirea din ascundere a fiindului ca fiind" *(Vom Wesen der Wahrheit,* IV) ? Ea ar trebui să fie o ek-sistare, adică o situare „în afară" *(ek)* — dar unde anume poate recula *Dasein* dacă totul se petrece în planul ontic ? Libertatea nu mai este aici *autonomie,* adică punerea prin sine însuși, *la un nivel deontic,* a legilor care guvernează ființarea proprie, ci existențialitate *(Existenzialität).* Se cere, pentru ca ek-sistența să aibă loc, ca fiindul să fie lăsat să fie așa cum este el de la sine, iar *firea ecranată* de acest fiind să fie sesizată ca secret care se sustrage ascunzîndu-se sub fiind ; dar cum poate fi văzut așa cum se arată prin el însuși fiindul ce există numai relativ la *Dasein ?* În perspectiva fenomenologică aleasă, nici fiindul și nici firea nu provin dintr-o „rațiune suficientă" — închisă asupra ei însăși, a cărei deschidere ar justifica tot ceea ce ek-sistă în urma expli-citării sale. „Ek-sistarea este în ea însăși ex-punere

la fiind, lăsare să fie, adică libertate" (ibid). Întreaga problematică este transpusă în planul orizontal al dezvăluirii, în care relațiile dintre fiinde și dintre fire și fiinde sînt numai laterale, accidentale. Provenirea pe verticală a dezvăluirii din tăinuire rămîne complet ignorată, invizibilă din punctul de vedere adoptat, metafizic-fenomenologic. În perspectivă generativă însă, ea reprezintă circuitul esențial al propriului participial *(to idion* : sinele) în cinetica ideală a existenței.

6.4.3.1. *Uitarea firii — eveniment central în istoria metafizicii.* — Libertatea concepută ca ek-sistență este strîns conexată cu sarcina depășirii metafizicii, pe care Heidegger și-o propune înțelegînd-o ca pe o „apropiere de adevărul firii" *(Vom Wesen der Wahrheit,* IX). Teza sa, expusă încă în prima frază din *Sein und Zeit,* este că problematica firii *(die Seinsfrage)*" este astăzi căzută în uitare", „astăzi" însemnînd pentru el : în cadrul metafizicii și de-a lungul istoriei acesteia. Metafizica ar fi evenimentul uitării progresive a firii, pînă la deplina ei ocultare prin ecranare de către fiind. Ea exprimă preferința tot mai unilaterală a omului european pentru unul singur din termenii diferenței ontologice : pentru fiind, în defavoarea firii, care se întunecă pentru el și în cele din urmă iese cu desăvîrșire din cîmpul său vizual, uitarea ei fiind la rîndul său uitată.

Această retragere a firii sub fiind este ceea ce Heidegger numește *Seinsverborgenheit* : tăinuire a firii, retragerea ei în ascuns, în mister — ca mister. Depășirea metafizicii echivalează cu receptarea, de către *Dasein,* a unui nou „mesaj destinal" venit din partea firii.

6.4.3.2. *Depășirea metafizicii prin conversia gîndirii.* — Detașarea de fiind, într-o senină deschidere către „adevărul esenței", este posibilă doar prin conversia gîndirii implicată în *Gelassenheit* : în acea așteptare fără obiect care se raportează la deschiderea ca atare *(die Offenheit),* nu la deschis — într-un cîmp relațional al întîlnirii *(Gegnet)* în care ceea ce vine în întîmpinare *(Gegend)* este ceea ce pune în prezență *(gegnen),* adică *originea* ca atare. Această origine a toate cîte sînt este firea. Libertatea,

care permite lui *Dasein* să ek-siste, îl pune în prezența originii ca atare, adică a firii însăși.

Atitudinea de *Gelassenheit* rezidă în libera angajare a unui schimb informațional cu originea care face prezentul să se prezinte. Eliberarea *(Gelassensein)* constituie primul moment al „așteptării senine" din *Gelassenheit*, semnificînd, concret, desprinderea din relația cu orizontul transcendental, ce înconjoară subiectul (care își reprezintă) cu obiectele (care se prezintă) — deci din relația cu fiindele în sens de „cele prezente". Eliberarea constă așadar în conversia gîndirii, care *din „reprezentativă" devine „meditativă"* — care trece adică de la *Anwesenden* (lucrurile aflate *de față* : „ob") la *Sein als Anwesenheit*, ceea ce înseamnă : la fire în sens de prezentitate, de *Anwesen* (izvorîre în prezență), de *Anwesung* (prezentare), *Offenheit* (stare de deschidere), *Unverborgenheit* (netăinuire) — *Welt* (lume), *Da (Erschlossenheit des Daseins* : deschidere a omului către deschiderea ca atare).

Gîndirea se definește deci plecînd de la aceea la care se raportează. Ea este *reprezentativă* cînd primește mesajul informațional de la fiind — și *meditativă* cînd firea este cea care „o cheamă" și îi imprimă „mișcarea ce o poartă către dînsa" *(Gelassenheit)*. În primul caz ea aparține omului metafizic *(homo metaphysicus)*, în cel de al doilea caz definește tipul uman ce va fi depășit metafizica ajungînd la propria sa umanitate *(homo humanus)*. *Homo humanus*, unit prin gîndirea sa meditativă cu firea, reprezintă avatarul misticului *homo nobilis*, în care Meister Eckhart vedea omul ce nu numai că s-a *unit* cu Unul, ci a devenit *una* cu el *(non unitus sed unus)*.

Conversia este atît de radicală, încît s-ar zice chiar că gîndirea trans-metafizică își pierde caracterul de „receptivitate sintetică" ; nu ea este cea care primește în sine ceea ce i se „destinează", ci, devenită așteptare senină a firii, este asimilată de aceasta *(die Gegnet die Gelassenheit vergegnet)* și se întemeiază pe această insistență în *Gegnet (in der Vergegnis der Gelassenheit* — ibid). Insistența devine acum *Vergegnis* : asimilare în ceea ce vine în întîmpinarea fiindului ek-sistent, așadar

implicare în *Gegnet*, care își desfășoară esența *(west)* întrucît asimilează *(vergegnet)*.

6.4.3.2.1. *Interpretare informațională a ek-sistenței meditative*. — Ek-sistența devine acum : cea care se lasă asimilată de fire și insistă în ea. Dacă, dincolo de orice metaforă spațială, „în afară" *(ek)* mai are aici vreun sens, acela nu poate fi decît unul referitor la separarea și legătura relatelor unui flux informațional, în care ceva „se anunță" (este sursă de informație), iar altceva recepționează mesajul, înglobîndu-l în sine, implicîndu-l, făcîndu-l să in-siste în el. Că firea se descoperă, se dezvăluie, iese din tăinuire ș.a.m.d. — aceasta înseamnă întotdeauna și peste tot că ea *se manifestă*, se fenomenalizează : prezintă un aspect, o *idea*. Eksistența este așadar diferența dintre emițătorul și receptorul unui flux de idei, care, întrucît rămîne același de la un capăt la altul al „circuitului" — și întrucît cele două relate constă numai în el, constituie identitatea din sînul diferenței.

Afirmînd că *Dasein* este singurul fiind ek-sistent, Heidegger spune de fapt, pur și simplu, că el este singurul capabil să recepționeze un mesaj informațional venit din afara sa — un flux de idei accidental, perturbator. El nu admite totuși că firea, și chiar celelalte fiinde, s-ar situa „în afara" fiindului ek-sistent, deoarece acesta este, conform constituției sale ontologice : a-fi-în-lume. Lumea, cu tot ce înseamnă ea (fire și fiinde) face parte din el. Optica fenomenologică foarte consecventă a lui Heidegger îl obligă să considere ca esențială numai relația accidentală ce solidarizează *Selbstheit* (ipseitatea omului) cu *Weltlichkeit* (mundaneitatea lumii), într-un *In-der-Welt-sein* care este singurul real și concret. Toate celelalte pot fi discutate numai *in abstracto*, ca elemente structurale ce nu există efectiv decît în sistem. Firea nu face excepție de la aceasta. Ea trebuie să fie corelată cu *Dasein*, pentru a putea fi, ca fire — ceea ce înseamnă : ca dezvăluire. „Nu există adevăr (dezvăluire) decît întrucît există *Dasein* și atîta timp cît el există. Fiindul este descoperit numai atunci și este deschis numai atîta timp cît *Dasein* este... Înainte ca *Dasein* să fi fost și după

ce *Dasein* nu va mai fi, nu va mai exista adevăr — şi el nu va mai fi pentru că de atunci deschiderea, descoperirea şi starea de a fi descoperit nu vor mai putea să fie" *(Sein und Zeit*, § 44 c). „Firea adevărului (în sens de *aletheia*, de *dezvăluire)* stă în conexiunea originară cu *Dasein*" (ibid.). „Firea — nu fiindul — *'se dă'* numai întrucît adevărul este. Şi el *este* numai întrucît şi numai atît timp cît *Dasein* este" (ibid.).

Dasein este „descoperitorul" care pentru a primi anunţul a ceea ce se descoperă trebuie să se lase asimilat de descoperirea ce îi dăruieşte ceva ce trebuie luat în primire. „Această asimilare dă fiinţei noastre acces la *Gegnet* (domeniul esenţial care se arată, se desfăşoară şi se întinde lui *Dasein)*, adică la *relaţia de apartenenţă care ne uneşte cu ea" (Gelassenheit)*.

6.5. *Caracterul generator-unificant, abuziv atribuit firii.* — În fond, se afirmă fără acoperire că firea oferă de la sine cele ce pot fi întîlnite de fiindul care le descoperă. În acest sens, ea este origine. Ea le face să fie, adică să se dezvăluie. Dar, în calitate de *Gegend* (ţinut, zonă, regiune — în care ceva îţi iese „în faţă" : *gegen)*, firea este şi cîmpul relaţional ce face posibilă întîlnirea a ceva cu altceva, în maniera unei *freie Weite (Gelassenheit)* : a unei „întinderi libere", ceea ce înseamnă largul unei depărtări în care nu se întîlneşte nici un *obiect* anume, nici un *„Gegen*-stand" ci numai „ţinutul, care, ca şi cum nimic nu s-ar produce, adună toate lucrurile *punîndu-le în raport unele cu altele"* (ibid.). Firea ar fi aşadar origine unificatoare. Ea dă naştere fiindelor şi tot ea le unifică, asimilîndu-le într-o relaţie de apartenenţă reciprocă.

6.6. *Gelassenheit în sens de gîndire trans-metafizică.* — Gîndirea trans-metafizică, denumită de Heidegger şi *Gelassenheit*, este aşadar o insistenţă în „puterea asimilatoare şi realizatoare a Întinderii libere" *(Gelassenheit)* — prin care omul capătă posibilitatea de a se raporta la fiinde într-un mod senin, dezinteresat, liber. Unul mistic este înlocuit aici de fire, iar libertatea în sens de alegere, condiţionată doar de armonia unităţii originare, a pres-

scripțiilor acestei instanțe normative, este substituită prin ek-sistență : o detașare care nu mai este una morală, ci posibilizarea *(Ermöglichung)* raportării la ceea ce este dat înainte *(Vorgabe)* de firea înțeleasă ca dăruire prealabilă *(Vorgeben)*, anterioară fiindului dat (cf. *Vom Wesen der Wahrheit*, III).

6.6.1. *Insistență și asimilare.* — *Gelassenheit* este gîndire autentică pentru că insistă în fire — insistență prin care obține acces la ceva ce poate fi gîndit. Insistența este aici cuvîntul cheie, alături de asimilare, înțeleasă ca raport între *die freie Weite* și *Gelassenheit*. La drept vorbind, această „liberă întindere" nu poate fi gîndită (adică reprezentată), din care cauză *Gelassenheit* este o gîndire „meditativă", fără obiect, care nu-și reprezintă nimic. Dar ceea ce dă această dăruire sînt lucrurile prezente, fiindele, gînditul propriu-zis al gîndirii reprezentative. „Lucrurile sînt lucruri prin actul ob-punător al întinderii libere" *(Gelassenheit)*.

6.6.1.1. *Punerea fiindului „weltlos" ca trecere a unității în multiplicitate.* — Lucrurile (adică fiindele cu alt statut ontologic decît *Dasein)* nu sînt *asimilate* în fire, deoarece ele nu se pot deschide către fire iar firea nu li se destină. Cu alte cuvinte, nu există un flux informațional fire — fiind (altul decît *Dasein)*, motiv pentru care lucrurile sînt „fără lume" *(weltlos)*. Dar ele nu sînt nici cauzate nici operate de fire, nu întrețin cu aceasta un raport cauzal de efectuare. Firea le constituie numai ca lucruri *(sie bedingt das Ding zum Ding — Gelassenheit)*, dîndu-se ea însăși ca *Bedingnis* : cea care constituie limitînd, restrîngînd, îngrădind. Firea constituie fiindul printr-un fel de autofărîmițare, printr-o trecere care conservă însă atît momentul de la care se pleacă (simplu și omogen) cît și cel heterogen și compus la care se ajunge.

Între fiindul constituit (lucrul) și cel asimilat (omul) se poate atunci stabili o relație, în orizontul relațional reprezentat de firea însăși.

Comparația cea mai sugestivă a construcției de ansamblu, cam nebuloasă, pe care Heidegger continuă să

o recomande ca descripție fenomenologică, este aceea cu norul de gaze hiperfierbinți din care ia naștere o galaxie. Prin răcire și contractare, datul inițial omogen se fisurează și amorsează reacții de fuziune în urma cărora astrele (respectiv fiindele) încep să lumineze (se manifestă). Firea însăși (norul de hidrogen ce stă la originea roiurilor de stele) se conservă sub forma unui cîmp gravitațional ce pune tot ce rezultă din el în relație, unificînd multiplul și oferindu-i posibilitatea să exercite influențe și acțiuni reciproce. Dintre fiindele rezultate, unele, de un tip special, sînt găuri negre (au statut de *Dasein*). Acesta continuă să primească materie de la stele și energie de la cîmpul interstelar ; *Dasein* este astfel *deschis* către fiinde, dar mai ales și în primul rînd către fire, care îl „asimilează dispensîndu-se omului" (ibid.) și păstrîndu-l în unitatea ei omogenă ca pe o fîntînă albă — sursă de recuperare a ceea ce ea însăși a dat.

6.6.1.2. *Punerea fiindului a-fi-în-lume ca liberă non-voință.* — Există în acest abandon senin *(Gelassenheit)*, în această abandonare a fiindului în favoarea firii, o întoarcere a omului către „largul", degajat de fiind *(die freie Weite)*, ce are caracterul *non-voinței. Dasein* nu se mai preocupă acum de un lucru sau de altul, ci întreține relații dezinteresate cu fiindele intramundane, interesul său fiind exclusiv de a se implica în fire și de a o lua pe aceasta în primire, fiind paznicul ei, martorul unic la dezvăluirea „Unicului", simplu și omogen. Non-voința sa este detașare de realitate *(Wirklichkeit)*, întrucît orice voință vrea să acționeze *(jeder Wille will wirken. — Gelassenheit —)*.

6.6.2. *Inständigkeit sau insistența eksistentă în fire.* — Largul firii, înțeleasă ca liberă întindere, asimilează omul într-un act ce are mai curînd caracterul de repaus. În apartenența la această libertate *(Freie), Dasein* devine el însuși liber și ek-sistă încredințîndu-se „esenței ascunse a adevărului" *(Gelassenheit)* — adică deschiderii ca atare, non-ocultației — și aparținîndu-i.

Heidegger numește *Inständigkeit* această insistență a eksistenței (de la *inständig* : insistent, stăruitor), vrînd

să dea cu acest cuvînt un echivalent ontologic al unificării *(Einigung)* mistice cu Unul. Meister Eckhart numea omul care a reușit să-și cunoască de această manieră originea : *homo nobilis*. Heidegger face același lucru, folosind aceleași cuvinte. Prin *Gelassenheit*, omul se *înnobilează*, întrucît „insistența seninătății care se încredințează întinderii libere este noblețea însăși" (ibid.). Diferența dintre cei doi Maeștri este că primul are în vedere Unul, cu care nu vrea să fie unit, ci una *(non unitus sed unus)* — pe cînd cel de al doilea se referă la fire, căreia omul trebuie să i se încredințeze și de care el trebuie să se lase asimilat. Acesta este, în fond, un act de grație, căci voința omului nu mai are ce căuta aici. *Gelassenheit* reprezintă, esențialmente, non-voință. Firea însăși trebuie să și-l însușească, spontan, întrucît *sie vereignet das Wesen des Menschen ihrem eignen Gegnen* : „ea asimilează esența omului propriului ei ținut" (ibid.).

Dar, în această asimilare, firea nu este dezinteresată ; ea o face pentru că „fără ființa omului, libera întindere nu s-ar putea desfășura așa cum o face" (ibid.). *Sein* și *Dasein* formează un cuplu indisociabil, un sistem de un anumit tip, cu totul special, în care ambele *relata* pot fi numai împreună, deși nu ca *opposita*. Acest fapt, cum spune Heidegger însuși, „poate fi gîndit cu greu" (ibid.).

Cu toată franchețea — și dînd *întinderii libere (die freie Weite) numele de adevăr* (în sens de ne-tăinuire : *aletheia)*, Heidegger își exprimă gîndul cel mai contestabil, despre care eufemistic spune că poate fi gîndit cu greu, conștient că este așa : „Adevărul are nevoie de om" (ibid.). Cu alte cuvinte : *Firea are nevoie de om, pentru a fi.*

Firește, în evenimentul deschiderii sale, firea ca deschidere, ca adevăr, este cea care se deschide spontan, de la sine. Dar „independența adevărului *cu privire la* om este, limpede, o relație cu esența omului, bazată pe asimilarea ființei sale în întinderea liberă" (ibid.). Altfel spus, firea își emite spontan mesajul informațional, dar acesta nu este cu adevărat un mesaj decît dacă există un receptor „acordat pe această lungime de undă" — adică numai dacă omul se deschide către fire lăsîndu-se

asimilat de ea. Acest acces la asimilarea ca atare este obținut prin conversia gîndirii reprezentative la comportamentul meditativ numit *Gelassenheit*. Mai mult : tot astfel „se prezervă constituirea“ (ibid.), adică punerea celorlalte fiinde, ca lucruri manifeste, dezvăluite, fenomenalizate.

În felul acesta, *Dasein* nu numai că are nevoie, pentru a fi el însuși, să acceadă la esența adevărului — ci el este „*cel de care este nevoie* să aibă acces la esența adevărului“ (ibid.). Cea care resimte această indigență este, în primul rînd, firea însăși. Omul este numai răsplătit pentru dialogul cu firea — prin *înnobilare* : „Noblețea răbdătoare ar fi repausul pur al acestei voințe ce repauzează în ea însăși și care, renunțînd să mai vrea, s-a întors către ceea ce nu este o voință“ (ibid.).

Cu toată insistența sa în fire, *Dasein* ek-sistă în raport cu ea — și mai ales atunci cînd se lasă asimilat de ea, cînd stabilește un dialog cu firea. Aceasta pentru că *largului firii* (acelui *freie Weite* care este *Lichtung des Seins)* îi sînt proprii atît apropierea cît și depărtarea, „Întinderea liberă, punînd toate lucrurile unele în fața altora, le adună, le raportează unele la altele și le face să revină la ea însăși, la propriul lor repaus în Același“ (ibid.). Firea este „proximitatea depărtatului și îndepărtarea apropiatului“ (ibid.). Este ceea ce pythagoreii vedeau ca număr și mulțime, sau misticii ca armonizare deplină (resimțită în iubire beatifică) și ca dizarmonie totală (cunoscută ca ură, urgie) a primordialului. În ambele cazuri însă este vorba despre Unu. La Heidegger, firea însăși este, în sine, totodată „aproape și departe“. Proximitatea îi revine întrucît ea asimilează gîndirea devenită *Gelassenheit*. Insistînd, omul întreține un raport esențial cu ceea ce este îndepărtat ; el este *anchibatein, amphisbatein* (Heraclit, fr. 122), *Herangehen :* pornire-către, apropiere, venire în preajmă. Dar *Gelassenheit*, în sens de așteptare, de repaus care se abține de la voință și acțiune, este în același timp „aproape mișcarea contrară apropierii, pentru a nu spune repausul contrar mișcării“ (ibid.). Fiind totodată apropiere și în-

depărtare, „angajare în proximitate" (ibid.) dar numai ca ascultare a ceea ce i se comunică, omul ek-sistă cu adevărat.

7. *Diferența onto-henică (sau onto-deontică).* — Această construcție, ridicată de Heidegger într-un fel de noapte, rezistă sau se surpă după trăinicia fundamentului pe care se sprijină. Obscuritatea în care se profilează ea provine, desigur, în primul rînd de la „lucrul" însuși aflat în discuție. Dar filosoful o sporește simțitor, pe de o parte, refuzînd să mai utilizeze conceptele tradiționale, tarate de metafizica pe care el vrea să o depășească, iar pe de altă parte din cauza atitudinii lui interogative, ultracircumspecte; afirmațiile sînt rare, lăsînd loc din belșug nuanțării, interpretării polisemice, rezervelor și chiar întoarcerii din drum.

Oricum ar fi, în ciuda acestui clarobscur savant, temelia pe care el își edifică viziunea este perfect reperabilă. Ea constă în teza lui Aristotel, definitorie pentru metafizică, potrivit căreia „Unul și firea sînt unul și același lucru și de aceeași natură" (Arist., *Met.*, IV 2, 1003 b). Prin întreaga sa operă — și oricît ar vorbi despre fire ascunsă, retragerea firii, tăinuire, mister, uitare, uitare a uitării și insistență în uitare — Heidegger subscrie la ea.

Firea ascunsă nu este Unul. Acest lucru trebuie să fie clar. Ea este ascunsă *pentru om*, rămînînd în sine dezvăluire, deschidere. Unul însă este închis în sine, putînd să se reveleze totuși omului, dar desigur, numai ca închidere și enigmă.

Limbajul ambiguu al lui Heidegger, cu predilecția lui pentru termenii mistici directori, pe care-i introduce luxuriant în ontologie, nu este inocent, nici numai impropriu. Numind *uitare* firea ascunsă sub fiind — și *uitarea uitării* preocuparea exclusivă a omului pentru cele-ce-sînt, el îngroapă definitiv în uitare adevărata uitare, pe *lethe* aflată în miezul lui *aletheia*; definitiv, pentru că lasă altora impresia — și se iluzionează și pe sine — că astfel a regăsit și a recuperat în sfîrșit ceea ce s-a pierdut, obnubilîndu-se, pe parcursul istoriei bimilenare a metafizicii.

Diferenţa *onto-henică* (de la *on, onta :* fiind, dar şi fire, pînă la Heidegger — şi de la *hen :* unu) poate fi rezumată astfel :

— Firea este *idea ;* este aspect manifest. Unul este legătura dintre idei, participarea lor una la alta *(methexis).*

— Firea este decuplare-cuplare a ideilor şi în acest sens spaţio-temporalizare. Unul este unificare, în sens de con-fuziune, de con-topire, atemporală şi aspaţială.

— Ideile puse separat în spaţio-temporalitate reprezintă determinaţii esenţiale ale firii şi fiindelor care le manifestă : singularităţi ontice, proprietăţi atomare ale celor-ce-sînt. Participările, în calitate de *legături* între idei determinate, sînt *legături determinate :* reguli care spun *cum trebuie să fie* ceea ce este. Participările sînt singularităţi deontice — iar Unul, alcătuit din aceste legături *(logoi)* pre-existente, prescriptive, normative, este instanţa deontică originară, care guvernează ca origine: Logosul *kybernetikos.*

— Unul este simplu, fără părţi ; ideile în număr infinit (fiecare reprezentînd Unul sub un anumit aspect), convertite pe planul lui în participări, nu constituie o multiplicitate, ci o mulţime (de relaţii fără *relata) ;* o matrice relaţională, formatoare. Firea, în schimb. este un întreg, constituit din părţi. Circularitatea sistemului ei tetrapartit reprezintă orizontul multiplicităţii, în care aspectele (ideile) atomare se manifestă.

— Unul este omogen, adică se află el însuşi în el însuşi. În acest sens, el este insistenţă. Firea este însă ek-sistenţă. Ea nu stă în sine, ci este păstrată în Unu, dar numai ca alteritate complementară a sa.

— Unul este *arheu :* principiu în sens de fundament şi origine. El dă firea (cu adevărat, *Es gibt Sein),* prin ex-plicitarea im-plicaţiei sale. Firea nu poate da naştere la nimic, ci reprezintă ea însăşi „născutul“ : datul punerii primordiale, originare, care se dă pe sine ca fire.

— Unul este fundamentul abisal (fără fundament) care se adînceşte fără sfîrşit în sine. Mişcarea sa (de întrepătrundere) este o scufundare în sine însuşi : *dynamis* (de la *dyno :* a pătrunde în, a intra în). Firea este însă fundată — anume în arheul care o pune ex-punîn-

du-se pe sine ; în „propriul" care o dă ex-propriindu-se. Mişcarea ei reprezintă o *kinesis* : transmutaţia intrasistemică tetraelementară, constînd în schimbarea modurilor de mişcare ale unui „acelaşi" ce trece din el în el însuşi.

— Unul nu manifestă nimic, deoarece este constituit din participări, nu din idei ; el este, de aceea, tăinuire, retragere, mister şi uitare, palierul criptic al naturii. Firea însă este în întregime fenomen : fenomenul global : manifestarea tuturor aspectelor posibile.

7.1. *Identitatea dintre Unu şi fire.* — Identitatea dintre Unu şi fire, interioară diferenţei lor, rezidă în faptul că un *acelaşi* se dă în Unu şi în fire : odată unit, altădată separat. Participările se convertesc în idei — şi invers, prin legare şi dezlegare, ascultînd de un veritabil principiu de incertitudine : ceea ce se „pune" ca idee nu se poate „impune" ca participare — şi reciproc. Un acelaşi *(to auto)* este determinabil fie ca aspect, fie ca normă de legare a aspectelor. Multiplicitatea ontică şi unitatea deontică a acesteia sînt *complementare*, nu juxtapuse ; natura nu este constituită din două părţi, Unul şi firea, ci reprezintă sistemul autarhic în care arheul generator insistă, însoţind permanent din interior sistemul eksistent generat de el, insistenţa şi eksistenţa fiind complementare şi convertibile una în alta.

7.2. *Esenţă şi accident.* — Această viziune generativă asupra naturii, atribuabilă integral „fisiologilor" presocratici, deşi nu a fost niciodată expusă ca atare de dînşii, are dimensiunea verticalităţii. Firea ca fire şi fiindul ca fiind se pot explica prin propriul arheu — şi de fapt constituie chiar ex-plicaţia „raţiunii lor suficiente". Odată ce aceasta a fost pusă, sistemul ontic fundat pe ea există în mod necesar. Relaţiile orizontale dintre fiinde sau dintre fire şi fiinde nu le constituie pe acestea, ci au un caracter exterior şi accidental. Esenţial este numai ceea ce se arată ex-*pli*-citîndu-se din *pli*-ul propriului arheu, care constituie *propriul (to idion)*. *Esenţa* este complementul ontic (ideal) al acestui *idion* participial din planul deontic.

Fenomenologia heideggeriană se mişcă numai pe planul relaţiilor accidentale, făcute posibile de constituţia esenţială a firii şi a fiindelor. Posibilitatea de a întreţine relaţii accidentale le este acestora esenţială, dar relaţiile ca atare se menţin în pura exterioritate inter-sistemică. Dimensiunea lor este orizontalitatea.

8. *Diferenţa ontologică.* — În aceste condiţii — ce semnifică „diferenţa ontologică", sîmburele dur din mijlocul întregii filosofii heideggeriene, pe care toate construcţiile acesteia se sprijină şi de care toate căutările ei sînt orientate ? Întrebarea este inevitabilă. Dar răspunsul dat de Heidegger însuşi evită abil determinarea sa riguroasă. La drept vorbind, în toată vasta sa operă, singurele locuri unde chestiunea se pune frontal le constituie opusculele tîrzii intitulate *Der Satz der Identität* (Principiul identităţii) şi *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (Constituţia onto-teo-logică a metafizicii) — grupate de obicei într-un singur volum : *Identität und Differenz* (Identitate şi diferenţă).

Trebuie spus, înainte de orice, că meritul descoperirii diferenţei ontologice revine integral lui Martin Heidegger. Nimeni pînă la dînsul, nici în cadrul metafizicii, nici în cel al gîndirii presocratice, pe întreg parcursul filosofiei, nu a sesizat şi nu a vorbit despre diferenţa şi identitatea dintre fire şi fiind. Presocraticii — pentru că, efectiv, nu şi-au pus problema fiindului. Ei au gîndit natura ca sistem autarhic, respectiv au gîndit firea (*totalitatea* celor patru elemente) în complementaritate cu arheul ei : Unul. Aşa se face că Parmenide foloseşte indistict *eon* şi *emmenai* (forme epice şi ioniene pentru *on* şi *einai*). Iar ca dînsul, toţi ceilalţi *physiologoi.* Platon şi Aristotel preiau şi ei termenii ca sinonimi, iar ulterior *ens* şi *esse* (în cadrul scolasticii latine), *Sein* şi *Seiende, être* şi *étant,* în metafizica timpurilor moderne, continuă să fie utilizaţi astfel, aceasta de către toţi gînditorii, pînă la Heidegger — exclusiv.

Sub această foarte patinată distincţie terminologică se ascunde însă falia profundă ce marchează, ca să spunem aşa, dorsala riftului heideggerian şi determină deriva continentelor lui ontologice.

8.1. *Echivoc inerent viziunii triadice Sein-Dasein-Seiende.* — Două observații preliminare se impun. Prima este că potrivit viziunii sale triadice asupra ansamblului a ceea ce *este* în general (cuprinzînd firea, fiindul și omul : *Sein, Seiende* și *Dasein),* Heidegger nu poate vorbi despre o singură diferență ontologică. *Dasein* nu este o specie în genul fiindului *(das Seiende),* ci diferă prin constituția sa esențială de „restul" fiindelor, ce nu au caracter de *Dasein.* Prin urmare, ar trebui supusă analizei ontologice o *Unterschied* între *Sein* și *Dasein* — și o alta între *Sein* și *Seiende,* dacă nu chiar o a treia, între *Seiende* și *Dasein.*

8.2. *Dificultate metodologică.* — A doua observație este de ordin metodologic și istoric. Fără a-și propune să se îndoiască metodic, în manieră carteziană, de valabilitatea înțelegerii tradiționale a firii, fiindului și omului, Heidegger o face însă în fapt, contestînd întregii metafizici care l-a precedat că ar fi obținut concepte valide — sau măcar că ar fi elaborat suficient întrebările — despre *Sein, Seiende* și *Dasein.* Analitica existențială din *Sein und Zeit* constituie abia primul pas în explicitarea statutului ontologic al omului. Pe această bază (numită, în consecință, ontologie fundamentală) ar trebui pusă întrebarea cu adevărat fundamentală : *die Seinsfrage* — chestiunea firii ca atare. Un pas pe care Heidegger nu l-a făcut, pînă la sfîrșitul vieții lui, ci pe care l-a pregătit numai. Cît privește *das Seiende,* acesta este pur și simplu ignorat. Vizavi de el, Heidegger adoptă punctul de vedere cartezian referitor la *res extensa,* criticînd, în plus, obscuritatea în care plonjează fundamentele ontologice pe care el se sprijină.

În consecință, constrîns de logica expunerii să-și definească poziția față de termenii directori cu care operează, Heidegger este pus în situația foarte inconfortabilă de a trata despre identitatea și diferența dintre o „cunoscută" *(Dasein)* și două necunoscute *(Sein* și *Seiende).* O dificultate limită, căreia el îi face față cum poate.

8.3. *Identitatea.* — In *Der Satz der Identität* discuția se poartă în legătură cu *Sein* și *Dasein.* Ideea de bază

este că omul și firea își co-aparțin în cadrul unei identități *(das Selbst* ; „același" — pentru ambii termeni ai relației) care nu este o trăsătură a nici uneia dintre relate, ci *locul* în care cele două „se întorc" una către alta.

Interesul este dirijat asupra acestei identități ca atare, asupra lui „co" *(zusammen)* din co-nexiunea *(Zusammengehörigkeit)* celor ce își aparțin mutual în „același". Acest *nexus* reprezintă „spațiul liber al unei luminări" în care omul și firea își ocupă locul și se susțin reciproc în prezență, în maniera elementelor structurale ale unui sistem, care nu pot fi decît toate împreună. Pentru om, „a-și avea locul" în *Zusammengehörigkeit* înseamnă să fie *Gehör* : „ascultare", sau *Gehören* : „aparținere" în sensul de cel ce aparține firii pentru că „ascultă la..." *(hört auf...)* ea. „Trăsătura distinctivă a omului este că în calitatea sa de ființă gînditoare el este deschis firii, plasat în fața ei, că rămîne raportat la fire și că astfel îi corespunde. În mod propriu, omul *este* acest raport de corespondență — și el nu este decît aceasta" (op. cit.).

8.3.1. *Aproximarea identității prin metafore ale schimbului informațional.* — La rîndul ei, firea este cel de al doilea termen al conjuncției. „Firea este prezentă omului într-un fel care nu este nici ocazional, nici excepțional. Firea nu este și nu durează decît *vorbind* omului și *mergînd* către el. Căci omul este cel care, deschis firii, o lasă mai întîi pe aceasta să vină la el, ca prezență" *(Der Satz der Identität).*

Expozeul abundă în expresii metaforice semnificînd mișcarea de întîlnire și de transfer. Firea „vorbește" și omul „ascultă" ; ea „merge către el", iar el „o lasă să vină". Firea „ se prezintă", iar omul „se deschide" acestei prezentări, ca o fereastră sau ca o ușă prin care ceva sau cineva poate intra. Firea și omul „se ating" reciproc în esența loc într-o *Einkehr* (găzduire mutuală) care este o „întoarcere" față în față. Propriul unuia este trecut celuilalt, în trans-proprierea unui dar *(Zureichung* : faptul de a întinde cuiva ceva). Firea face un apel, căruia omul îi răspunde. Ea i se destină, făcîndu-l să aibă un destin. Heidegger numește *Ge-stell* (de la *gestellen* : a chema în fața instanței judecătorești) interpelarea reciprocă prin

care omul și firea „se constelează“, intrînd în *Zuordnung* (atribuire) și *Zusammenordnung* (coordonare). Omul depinde de fire, îi este tributar *(ver-eignet)*, iar aceasta și-l adjudecă atribuindu-i-se *(zu-eignet)*. Ambele au loc *(er-eignen :* se întîmplă, se petrec) datorită unei „sesizări cu privirea“ *(er-äugen*, de la care *er-eignen* provine) care-și însușește ceea ce vede „chemînd-o la sine“ într-un *Ereignis* (eveniment) prin care ambele co-apartenente sînt puse.

Despre ce este vorba în toate aceste *metafore ale dialogului ?* Evident, despre un transfer informațional. Omul este receptorul mesajului firii care „îi face semn“ dezvăluindu-se ca aspect, ca idee, ca formă — de fapt ca mulțime a tuturor ideilor, prin natura lor manifeste. De la fire spre om se stabilește un flux de idei sau de forme *(idea* este sisonimă cu *morphe)*, care in-formează receptorul „în“ care pătrund, prin care circuitul informațional se închide. În acest sens, omul și firea se condiționează reciproc, își co-aparțin și *au nevoie* mutuală de ființarea celuilalt, pentru propria ființare.

8.3.2. *Ereignis — presupus cîmp de punere în comun a propriului celor ce se atribuie unele altora.* — Ceea ce le apropie : *das Ereignis* (ex-proprierea care este o co-propriere, adică punerea în afară a ceea ce este propriu fiecărei părți, pentru ca acest propriu să fie însușit de cealaltă parte și astfel posedat în comun) apare ca un fantomatic termen terț în conjuncția om — fire. Heidegger îl „descrie“ astfel : „*Er-eignis* este domeniul pulsațiilor interne, de-a lungul căruia omul și firea se ating în esența lor și își regăsesc ființa“ *(Der Satz der Identität)*. Cu alte cuvinte, *Ereignis* este ceva ce precede firea, așa cum precede și omul, deoarece fire și om *sînt* abia prin atribuirea lor reciprocă, pe care Evenimentul (sau Exproprierea) o face posibilă. Nefiind, sau pre-fiind, el are numai în limbaj tipul particular de existență proprie *identității* fundamentale : cea dintre *Sein* și *Dasein*.

Într-un anumit sens, acest primordial însuși este însă dependent de om, căci el trebuie „construit“ de gîndirea acestuia cu materialele primite de la vorbire : „A gîndi emergența firii proprii ca *Er-eignis* înseamnă să muncim

pentru a construi acest domeniu în sine, vivant și pulsator. Gîndirea primește materialele acestei construcții, care nu se bazează decît pe ea însăși, de la limbaj. Căci în această construcție cu fundații interioare a lui *Er-eignis*, limbajul este pulsația cea mai delicată și cea mai fragilă, dar și cea care reține totul. Pentru faptul că propria noastră ființă este dependentă de limbaj, noi locuim în *Er-eignis*" (ibid).

Rezumînd, Heidegger spune : „*Er-eignis* este conjuncția esențială a omului și a firii, unite printr-o apartenență mutuală a ființei lor proprii" (ibid). În această calitate, *Er-eignis* este identitatea ; trăsătura sa fundamentală constă în *gehören-lassen* : a lăsa să-și aparțină și a face să-și aparțină. „Firea, ca și gîndirea, își are locul într-o identitate a cărei esență provine de la acest *Zusammengehörenlassen* (a lăsa să-și co-aparțină) pe care noi îl numim *Er-eignis*. Esența identității aparține în mod propriu lui *Ereignis*" (ibid). Altfel spus : *Er-eignis* este „locul originii esențiale a identității" (ibid.).

8.3.3. *„Saltul în abis" sau „pasul în urmă" ca situare în esența identității.* — Precedînd firea în ordinea originii, *Er-eignis* nu mai este un fundament *(Grund)*, deoarece fundamentul a ceea-ce-este este firea însăși ; el reprezintă un *Ab-grund*, ceva lipsit de fundament sau, altfel spus, un fundament abisal — abisul însuși în calitate de fundament. Către acest *Abgrund* nu mai poți să „mergi" (cu pașii pe care gîndirea reprezentativă îi face sprijinindu-se pe fire) — ci în el trebuie să sari. Conversia prin care gîndirea ajunge să sesizeze identitatea fundamentală este un „salt" în abis sau un „pas în urmă" — ceea ce înseamnă : o retragere din fiind și chiar din fire, către un abis originar care, ne asigură Heidegger, „nu este un neant vid nici o obscură confuzie" *(Der Satz der Identität)*.

Tentația de a vedea în abisul mai înalt în origine decît firea — Unul care dă firea este, desigur, mare. Dar ansamblul gîndirii lui Heidegger nu autorizează această interpretare. Evenimentul nu este ceva care *s-ar dărui* pe sine — nu mai mult decît ceva care ar fi ; *„Das Ereignis ist weder, noch gibt es das Ereignis..."* (ibid.). În

calitate de pură conjuncție a omului și a firii, el nu face decît să se petreacă, să aibă loc : *„Das Ereignis ereignet“* (ibid.) ; „Evenimentul se întîmplă“. El este un act pur, mișcare inefabilă ce nu mai poate fi experimentată în examenul fenomenologic, nici ca fire, nici ca fiind gînditor care se temporalizează — și care aduce numai una către alta aceste două componente ale veritabilului cuplu primordial : *Sein* și *Dasein*. Dăruirea *(das Geben)* ce are loc în *Ereignis* nu provine de la o instanță primordială *(„Es“)* — nu este punere a firii prin ex-punerea Unu-lui, ci trimitere a firii către om *(Geschick)*, articulată cu deschiderea omului către fire, în calitate de *lichtendes Reichen* : domeniu al vizibilității, capabil să pună în lumină firea. Este o dăruire „pe orizontală“, în planul ontic : *Das Geben als Geschick, das Geben als lichtendes Reichen (Zeit und Sein)*.

Cînd Heidegger spune că Evenimentul este abisal *(abgründig)*, el nu afirmă că ar fi ultimul fundament *(Grund)*, ci că fundamentul său lipsește ; că este un *Abgrund*. Locul acestuia este luat de limbaj, care devine astfel o exotică „locuință a firii“ *(Brief über den Humanismus)*.

8.4. *Diferența.* — *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* își concentrează atenția asupra *diferenței*, încercînd s-o gîndească fără referire la om, deci ca diferență între *Sein* și *Seiende*.

Așa cum apartenența reciprocă a lui *Sein* și *Dasein* presupune identitatea ce face posibilă întîlnirea și conjuncția lor (în *Ereignis)*, separarea fiindului de fire și din fire (distincția dintre *Seiende* și *Sein)* are și ea nevoie de un „mediu“ în care termenii pot să difere *(dis-fero)*, dar de așa manieră încît, puși „în afară“ unul față de altul, să se poată totuși acorda. A scoate în afară, a împărți, a distribui — dar și a se înțelege, a se învoi — se spune în germană : *austragen*. Numit prima oară *Ereignis*, pentru a indica ex-proprierea în care constă identitatea celor ce au în comun același „propriu“, domeniul primordial este sesizat în perspectiva diferențierii ca *Austrag* : dispută, dar și învoială. Mai des, el este numit și *Differenz* sau *Unterschied*, dar *Austrag* are un accent

în plus pe acordul permanent ce trebuie să domnească între cele puse separat.

8.4.1. *Austrag — sau mediul generator al termenilor diferenței ontologice.* — Evident, pentru a fi sesizată, diferența are și ea nevoie de „pasul în urmă" — de „saltul în abis" pretins de identitate. Efectuînd acest „pas" și acest „salt", gîndirea reculează din fața „lucrului" său *(Sache des Denkens)*, care este firea ce i se destină, pentru a se dirija către un domeniu originar, „pînă acum neglijat" *(Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik)*, care nu mai este „al său", ci căruia ea îi aparține, întrucît o conține și o produce laolaltă cu firea. Evident, acest mediu generator al termenilor diferenței ontologice *(Austrag)* este același cu domeniul identității lor *(Ereignis)*, văzut însă din unghiul și sub aspectul virtuților sale generatoare de multiplicitate.

Vorbind despre acest „anterior" firii și fiindului, Heidegger are conștiința faptului că spune lucruri *rara et nova*. „Nu avem de-a face cu o problemă primită din altă parte, gata formulată, ci cu ceea ce, de la un capăt la altul al acestei istorii a gîndirii, nu a fost interogat de nimeni" (ibid.). Ineditul și insolitul chestiunii provine din faptul că nu este vorba aici numai despre o retragere din fiindul dezvăluit în dezvăluirea ca atare (ca în *Gelassenheit)*, ci despre un recul și mai avansat, din fața firii însăși, către originea *uitată* a suitei de dezvăluiri destinale ale firii, proprii fiecărei epoci metafizice ; origine uitată „nu pentru că gîndirea umană ar fi uitătoare" (ibid.), ci pentru că, în sine, acest mediu de diferențiere este *lethe :* uitarea însăși, ce „face parte integrantă din diferență" (ibid.),, ca principiu al acesteia.

Ce înțelege deci Heidegger prin *lethe*, în dubla sa ipostază de *Ereignis* și *Austrag ?* Explicațiile lipsesc. Disecțiile etimologice și derivările semantice sînt aproape ultimele cuvinte ce se mai fac auzite. Impresia că *Austrag-Ereignis* ar fi chipul bifros al Unu-lui stăruie obsedantă ; căci atît firea cît și gîndirea poartă marca „ex-proprierii" : ele „își ies" din ceea ce le este propriu, din ceea ce au ca propriu al lor, atribuindu-se una celeilalte ca aspecte proprii devenite manifeste prin ex-propriere.

S-ar părea că *Lethe* trebuie căutată în acest „propriu" *(idion)*, din care ideile provin și ajung să fie „date" și „luate în primire".

Dar nu este așa. In *Austrag-Ereignis* nu este vorba despre o dăruire circulară a ceva din ceva care își ia înapoi darul, ci de un *commercium* la care participă *Sein* și *Dasein*. Totul se petrece pe palierul ontic al naturii, în planul orizontal, între două expuneri distincte, printr-o mișcare lipsită de dimensiunea verticalității, de adîncime, de deschidere spre fundamentul abisal situat dincolo de ființare, la originea acesteia.

8.5. *Localizarea identității și a diferenței în planul firii.* — Acest fapt este definitoriu pentru caracterul metafizic al gîndirii lui Heidegger. Pasul în urmă nu duce la altceva decît la firea ca fire. Reculul nu coboară sub palierul ontic al naturii, singurul pe care metafizica îl cunoaște, ci se menține la nivelul firii, deși într-un ininteligibil moment anterior decuplării ei de fiind. Heidegger o afirmă, evident satisfăcut : „Prin pasul în urmă noi eliberăm *lucrul gîndirii*, firea ca diferență, îi permitem să ni se prezinte într-un vizavi ce poate rămîne în întregime vid de obiecte" *(Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik)*.

„Vid de obiecte" nu înseamnă aici : „degajat de fiinde", ca în *Lichtung*, de pildă, sau în *die freie Weite*, ci „anterior trecerii firii în fiind". Este vorba de un moment originar, am spune antegonic, de care Heidegger are nevoie pentru a explica (el spune : a descrie) trecerea „unității" (firii) în multiplicitate. „Firea se desfășoară în modul unei treceri către fiind" (ibid.). Ea este așadar *origine*, care face fiindul să fie „adăpostindu-l în ne-tăinuire" (ibid.) ; dar această origine este ea însăși „ceea ce de la sine se dezvăluie" (ibid.). — Așadar : originea nu are caracter participial, unificator, ci este de natură ideală ; căci numai ideea este ceea ce se dezvăluie de la sine.

Propriul *(Eigen)* care aparține *(eignen)* celor puse prin ex-propriere *(Er-eignis)* are, în această optică, un caracter ideal. Multiplicitatea aspectelor nu apare ca o complementaritate la unitatea legăturilor participiale, ci diferențierea se produce pe dimensiunea *(Unter-schied)* unică

a manifestării. Anume, dezvăluirea și dezvăluitul ar reprezenta valențele verbal-nominale ale ideii, care văzută „parțial", ca mișcare de dezvăluire sau ca aspect rezultat din mișcarea de dezvăluire, apare în *Unterschied*: în diferență *(Differenz)*.

8.5.1. *Considerarea contradictorie a dimensiunii identității și diferenței ca origine a firii.* — Heidegger adoptă aici o poziție de nesusținut. Dimensiunea identității și diferenței este prezentată de el ca un domeniu originar, anterior punerii separate a firii și a fiindului, pe care îl consideră însă tot *fire*; anume, *fire ascunsă (lethe)*. Lăsînd la o parte faptul, totuși, deloc de neglijat, că „firea ascunsă" a fost definită de el, în *Sein und Zeit*, ca ascundere *pentru om* a dezvăluirii ca atare, determinată de constituția esențială a acestuia, care conține în ea, ca Grijă, momentul „decăderii" *(Verfallen)* — aceeași „fire ascunsă" apare acum ca tăinuire în sine, dar *care rămîne totuși fenomenalizare*: dezvăluire; aspect *(eidos, idea)*.

Singurul complement al ideii este participarea. Dar nici un moment nu este luată măcar în considerație posibilitatea ca originea firii și a fiindului (deci a manifestării și a manifestatului) să fie de natură participială. De altfel, teoria originară a ideilor, respectiv problema complementarității *idea — methexis*, rămîne pentru dînsul un domeniu tabu.

Alunecînd insidios de la „dialogul" *Sein-Dasein* la „conciliația" *Sein-Seiende*, Heidegger spune: „Diferența *(Unterschied)* firii și a fiindului se naște din dimensiune *(Unter-schied)*" *(Unterwegs zur Sprache)*. Dar în ce fel? Singurul răspuns este că cele ce rezultă din această origine (dimensiunea: *Unter-schied)* rămîn „îndepărtate una de alta și întoarse una către alta" *(Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik)*. Cît privește originea însăși, ea ar fi un *Zwischen* (între, *entre-deux*) descoperitor și ocrotitor atît al firii cît și al fiindului, o „conciliere a ceea ce diferă *(Versöhnung des Streites)*" (ibid.), respectiv „unitatea unitoare" (ibid.) a ceea ce fundează (adică firea) și a ceea ce este fundat (fiindul). Heidegger nu ezită chiar să numească această dimensiune unică „*Logos* și

Hen: „Firea se desfășoară ca *logos... Unitorul, Hen*" (ibid.).

Dar este evident că lucrurile stau invers: Unul (*Logos*-ul) se desfășoară ca fire. Evident însă numai din afara metafizicii.

8.6. *Viziune generativă asupra diferenței ontologice.* — În ce constă, așadar, diferența ontologică ? Ce este identic și ce este diferit între fire și fiind ? Viziunea presocratică asupra naturii și lucrului natural rămîne directoare și, în acest caz. Ea permite modelarea lor unică într-un sistem autarhic cu patru actanți. Altfel spus :

8.6.1. *Modelarea sistemelor autarhice.* — În perspectivă presocratică (generativă), natura (*he physis*) apare ca o complementaritate participial-ideală între Unu și fire. Unul este arheul interior sistemului celor patru elemente transmutaționale, pe care le generează prin propria sa mișcare, păstrîndu-le în sine.

Lucrul natural, el însuși un sistem autarhic, corespunde exact aceluiași model. Sistemul său ontic, transmutațional, are cîte o parte în fiecare din cele patru elemente ale firii.

Mișcarea în planul ideal (ontic) este de analiză și de sinteză. Din ea rezultă (se manifestă) idei — sau aspecte (*eide*) determinate prin participările pe care le explicitează — reprezentînd dezvăluirea unității ce prescrie cum trebuie să fie ceea ce este.

Mișcarea în planul participial (deontic) este de unificare (a ideilor). Din ea rezultă participări — sau legături (*logoi*) determinate prin ideile care se leagă — reprezentînd reguli de punere a multiplului în unitate.

Unificarea este mișcarea de apropiere pînă la întrepătrundere (*anchibatein* și *amphisbatein* — Heraclit, fr. 122), de con-fuziune universală. Ea instituie acorduri între idei, în modalitatea unor participări normative — și le unifică pe acestea într-o unică armonie a prescripțiilor deontice *care nu se contrazic*. Ieșirea în vizibil (fenomenalizarea, spațio-temporalizarea) matricei relaționale a *Logos*-ului, ca element în tetrada ontică, ex-pune legile naturale.

Legile ce guvernează natura sînt reguli deontice *în act*. Ele fiinţează ca formă distinctă de existenţă, constituind cel de al patrulea element al firii (care este şi a patra dimensiune a timpului) — cel pe care Heraclit îl numeşte *Fulger* (adică foc în mişcare). *Ta de Panta oiakizei Keraunos* (Heraclit, fr. 64) : „*Panta* (firea în calitate de totalizare a elementelor) este cîrmuită (guvernată) de Fulger (de elementul prin care Unul *kybernetikos* iese în vizibil".

8.6.1.1. *Identitatea structural-funcţională.* — Atît natura cît şi lucrul natural constituie *sisteme* ontice (tetraelementare) *autarhice* (avînd în ele propriul arheu deontic, care le conţine).

Sub raport *structural* ele sînt identice : constă dintr-un principiu şi patru actanţi transmutaţionali.

De asemenea sub aspect *funcţional* : mişcările în arheu sînt peste tot un dinamism al unificării, iar cele în sistem reprezintă cinetica de desfacere şi refacere a legăturilor participiale, efectuată identic, cu păstrarea aceleiaşi ordini în succesiunea momentelor ei (care sînt schimbările de cod ale mişcării).

Firea reprezintă complementul ideal al Unu-lui participial, iar fiindul cel al unităţii (arheul fiind, totodată, număr şi mulţime). *Identitatea* dintre natură şi lucrul natural, care este o identitate structural-funcţională, devine *identitate între fire şi fiind* cînd este redusă la palierul său ideal. Ea se reflectă în reductibilitatea ambelor la acelaşi model tetraelementar transmutant, constituit prin aceleaşi tipuri de mişcări, cu aceeaşi finalitate.

8.6.1.2. *Diferenţa participial-ideală.* — Diferenţa dintre fire şi fiind este dublă :

A. Firea constituie o *dezvăluire infinită*, întrucît Unul unifică în sine toate ideile (fiecare reprezentînd Unul sub un anumit aspect al său).

Fiindul este o *dezvăluire finită*, pentru că unitatea pe care o explicitează unifică în ea un număr finit de idei.

B. Sistemul tetraelementar al naturii este închis, fiind unic. Închiderea sa este determinată numai de unicitate ; în fapt, el este spaţiotemporalizat, ca şi cel al fiindului,

deci capabil de transfer lateral — pe care nu-l efectuează însă niciodată deoarece nu are alteritate. Neperturbat din exterior prin schimburi accidentale de idei cu alte sisteme, fluxul informaţional al naturii (mişcarea globală a ideilor-forme) se repetă la infinit fără modificări.

Palierul fiind al fiecărui lucru natural este însă un sistem deschis efectiv, capabil de schimb informaţional cu alte fiinde. Ideile străine pătrunse în unitatea ce se dezvăluie (în arheul individual) modifică dezvăluirea ei ulterioară, conferind transmutaţiei fiinde un caracter de *cerc vicios* sau buclă cibernetică *(feedback)*. Lucrul natural îşi reia ciclul transmutaţional modificîndu-şi-l pe baza evoluţiilor sale anterior întreprinse.

Rezumînd, putem spune :

— Identitatea dintre fire şi fiind este structural-funcţională ;

— Diferenţa dintre fire şi fiind constă în dubla diferenţă : infinit-finit şi circularitate-cerc vicios.

8.7. *Insuficienţa descrierii fenomenologice a diferenţei ontologice.* — Heidegger este lipsit de toate elementele necesare unei determinări autentice a diferenţei ontologice, pe care totuşi el, primul, a sesizat-o, corect. Oricît ar părea de şocant şi de ireverenţios, trebuie spus că, în ciuda efortului său pasionat de hermeneutică a textelor presocratice, orizontul vechiului spirit grec îi rămîne închis. Aşa cum străin îi rămîne şi universul contemporan al informaticii, ciberneticii, tehnicii (artei) modelării şi teoriei generale a sistemelor.

Ca urmare :

— El nu ştie nimic despre Unu. Pentru dînsul ,Unul este un mod al firii. *Logos* şi *Hen, koinonia* ideilor, armonia invizibilă şi alte ipostaze ale primordialului apar adesea, la dînsul, în şirul enumerării „dezvăluirilor destinale ale firii". De exemplu : „Nu există niciodată fire dacă aceasta nu este marcată în fiecare caz de o anumită *amprentă* dispensată ei : *Physis, Logos, Hen, Idea, Energeia,* substanţialitate, obiectivitate, subiectivitate, voinţă, voinţă de putere, voinţă de voinţă" *(Die onto-theo-*

logische Verfassung der Metaphysik). Confuzia este totală. Opt moduri ale firii sînt amestecate aici cu două ale arheului naturii și toate zece echivalate cu natura însăși.

— Nu știe nimic despre elemente *(ta stoicheia)*, pe care le consideră tacit o fosilă bizară și incomodă, pe prisos, a gîndirii vechilor greci. *Das Geviert* (tetrada), care apare de cîteva ori în scrierile lui tîrzii, este o simplă recuzită presocratică, inaderentă la viziunea sa metafizică.

— Nu știe nimic despre caracterul sistemic al firii. În viziunea lui, *das Sein* nu are părți, ci reprezintă fundamentul simplu, unic și omogen, al tuturor fiindelor.

— Nu gîndește în perspectiva mișcării, deși *Fizica* lui Aristotel, a cărui noțiune despre *physis* o comentează, îi semnalase că mișcarea este capătul firului încîlcit în ghemul problematicii metafizice.

— Nu trece dincolo de Platon, pentru a recunoaște în teoria originară a ideilor coloana vertebrală a oricărei filosofii trecute sau viitoare. Ideea și participarea rămîn la fel de indeterminate în gîndirea lui ca și în cea a „părintelui idealismului", atît în ceea ce privește natura lor, cît și referitor la „relația" dintre ele, care în fapt este o complementaritate guvernată de principiul de incertitudine.

— În fine, nu-l preocupă și nu poate spune nimic despre principiul individuației, adică despre trecerea Unului în multiplu, nici în ce privește locul (palierul naturii), nici în ce privește modul cum se inițiază această conversie.

Ca urmare, diferența ontologică, axa în jurul căreia se rotește întregul său univers de gîndire, nu numai că rămîne insuficient pusă în lumină, dar este chiar greșit determinată. Heidegger consideră că identitatea dintre fire și fiind implică relația dintre ele. Identitatea lor este însă una structural-funcțională. Nu există o meditație și un „mediu" între fire și fiind. *Ereignis*, ca și *Austrag*, reprezintă simple confabulații heideggeriene — fantezii și himere inventate pentru nevoile cauzei. Afirmația lui că limba ar fi acest „mediu" — adăpostul firii și locuința omului — (vezi „Scrisoare despre umanism") îmbracă în

metafore fastuoase un vid de gîndire. Tot ceea ce este ek-sistă din Unu și rămîne localizat în Unu. Iar Unul nu este reductibil la limbaj. Limbajul este *logos* numai în sens derivat și secund.

Că *Ereignis* ar fi conjuncția *esențială* a omului și a firii, aceasta este o explicație inexact formulată. „Conjuncția" dintre două fiinde, sau dintre fire și fiind, *nu este niciodată esențială*: ea este întotdeauna un transfer informațional (un flux de idei) între două sisteme — prin urmare o raportare *accidentală*. Esențial este numai ceea ce provine din arheul propriu și se rotește în propriul sistem transmutant. Posibilitatea unui schimb (de idei) cu alte sisteme este esențială, ea derivînd din caracterul deschis al sistemului finit; dar schimbul ca atare este accidental, putînd fi întrerupt fără ca fiindul să înceteze a fi ceea ce el este.

8.7.1. *Preluarea dogmatică a conceptului tradițional de „esență"*. — Dacă, în ciuda tuturor eforturilor sale de-a o clarifica, existența *(Existenz)* rămîne pînă la urmă un concept nebulos, esența (deși Heidegger face un uzaj larg de acest concept) nu intră nici măcar în discuție. Esența este pentru dînsul *Was-sein*: ceea ce este ceva — corespondentul exact, nemodificat, al tradiționalei *quidditas*: „natura" unui lucru, „identitatea" lui. Toate obscuritățile acumulate în jurul acestui cuvînt în istoria metafizicii se regăsesc și aici. De cele mai multe ori, rezolvarea este pur nominală: esența lumii *(Welt)* este *Weltlichkeit*; esența sinelui *(Selbst)* este *Selbstheit* ș.a.m.d. Poate că nimeni nu a contribuit mai mult decît el la inflația verbală a acestor termeni: esențial, fundamental, existențial, cu care astăzi orice semidoct își spoiește infatuarea. Dar esența, existența și fundamentul rămîn pentru Heidegger însuși insuficient interpretate.

8.7.2. *Ignorarea naturii de arheu a fundamentului autentic.* — Autenticul fundament al oricărui sistem ontic (ideal) este deontic (participial). Complexul de relații armonice *(logoi)* din Unu *(logos)*, sau din unitate, constituie matricea generativă a firii, respectiv a fiindului — și în acest sens arheul lor *(principium, ratio, Grund)*.

Heidegger nu are niciodată acces la acest fundament ultim, de la care îl exclude apartenența sa metafizică. Ceea ce el numește fundament abisal *(Abgrund)*, respectiv firea, este un fundament la rîndul lui fundat.

8.7.3. *Semnificația arbitrară acordată existenței.* — Existența *(existentia)*, fie ea și explicitată ca ek-sistență, nu este o caracteristică exclusivă a omului. Ea nu constă niciodată, nici pentru el nici pentru alt fiind, într-o „punere în afară" în raport cu firea.

În adevàratul ei sens, existența este ek-sistare a onticului „în afara" deonticului. *Există* ideile ex-puse prin mișcarea de decuplare-cuplare a ideilor. În acest sens, orice fiind (și firea de asemenea) ek-sistă ca manifestare a „propriului" său, adică a rațiunii sale suficiente, constînd din participările complementare ideilor proprii. Firea însăși ek-sistă și ea, în calitate de palier ontic al Unu-lui.

„*Ek*" din ek-sistență se referă întotdeauna la arheu — și semnifică exterioritate în raport cu monada sau cu monada monadelor — anume exterioritate în sens de complementaritate. Ek-sistența constă în chiar dezvăluirea esenței, adică a ideilor proprii, în cele patru tipuri de mișcare ce constituie sistemul ontic prin care in-sistența arată „ce este" *(Was-sein, Washeit, Wesen)* ea însăși. Esența este complementară propriului, sau sinelui, pe care îl pune în lumină; ea nu constituie contrapartea existenței și nu formează cu aceasta un cuplu.

8.7.4. *Eșecul soluționării dificultăților prin Ereignis.* — Afirmația lui Heidegger că *Ereignis* trebuie gîndit ca emergența firii omului, care este firea însăși, nu are nici un sens. În calitate de lucru natural, omul nu *are* „fire", ci *este* un fiind, adică lui îi aparține palierul ontic al propriului său sistem informațional.

Emergența nu poate fi gîndită din nici o altă origine decît din propriul fundament, care este o unitate (monadă) strict individualizată, la fel de inalienabilă lucrului respectiv ca și esența sa — nicidecum din *Ereignis*, care ar fi ex-proprierea în sens de transfer al esenței proprii către un alt fiind sau către fire.

Ceea ce „lasă“ fiindul, respectiv firea, să fie este arheul propriu. *Das Gehören-lassen* (a lăsa să aparţină, a face să aparţină) din *Er-eignis* interpretat ca *Zusammengehörenlassen* (a face să-şi întraparţină — omul şi firea — într-o conjuncţie „esenţială“) exprimă întotdeauna *relaţia accidentală* dintre om şi fire. Atît şi nimic mai mult. Firea nu este o dezvăluire prin care şi în care fiindul (respectiv omul) ar fi pus ca dezvăluit ; ea nu este *prezentarea* (sens verbal) a ceva *prezent* (sens nominal). Fiindul este dezvăluire în exact aceeaşi măsură ca şi firea, iar firea este dezvăluită întocmai cum este dezvăluit şi fiindul : printr-un flux informaţional constînd din mişcarea de patru ori modificată a ideilor proprii. Dar nici firea, nici fiindul, nu *emerg* din schimbul accidental de idei dintre sistemele proprii (prin transfer inter-sistemic).

8.7.4.1. *Autenticul sens al ecranării firii prin fiinde.* — La rigoare, firea nici nu face schimb informaţional cu un alt sistem. Fiindele „decupează“ firea în măsura în care unităţile care le generează unifică în ele un număr finit de idei din mulţimea infinită a ideilor ce califică Unul sub toate aspectele sale şi se regăsesc dezvăluite integral în fire. De la fiind către fire nu poate trece nici o idee care să nu fie deja acolo. Invers este posibil ; dar orice idee recepţionată ca „mesaj“ al firii aparţine deja altor fiinde. Este ceea ce Heidegger sesizează ca „ecranare“ a firii prin fiind. Oricum, acest schimb informaţional accidental nu poate fi domeniul originar al firii şi al fiindului, aşa cum este prezentat cu atîta solemnitate.

„A lăsa să-şi coaparţină“ *(Zusammengehörenlassen)* nu este semnul a ceva foarte înalt în origine, ci dimpotrivă, a ceea ce este derivat şi accidental. În Unu, unităţile sînt „monade închise, fără ferestre“, care exclud implacabil ideile ce nu le aparţin, în baza „legilor“ de compozibilitate armonică. Ele sînt acorduri dizarmonice în armonia invizibilă *(harmonie aphanes* — Heraclit, fr. 54), adică armonii parţiale care înseamnă şi dizarmonii parţiale. Ideile pot fi schimbate numai între sistemele ontice, depliate spaţio-temporal. Dar aceasta nu dă dreptul ni-

mânui să considere deschiderea reciprocă una către alta a sistemelor ca fiind „domeniul originar" din care ele provin. Ideile nu pot proveni decît de acolo de unde au fost puse primordial : din Unul ca *primordium* și din unitățile sale. Schimbul accidental intersistemic, la nivel ontic, nu poate produce nimic ; el rămîne o simplă mișcare de perturbare a circuitului esențial al lucrurilor, prin pătrunderea aleatorie a unor idei străine în fiecare din aceste sisteme deschise.

Ce este *identitate* in mișcarea de co-apartenență a firii și a fiindelor ? — adică în schimbul lor accidental de idei. Numai modul în care se face acest schimb : ca flux informațional perturbator. A spune că cele perturbate astfel în circuitul lor esențial, în care constă propria lor existență, își primesc ființa esențială de la această orientare reciprocă înseamnă să afirmi o enormitate. Modificarea fiindelor, în sensul transformării circularității lor esențiale într-o buclă de *feedback*, se datorează într-adevăr acestei interferențe accidentale. Dar „ființa proprie, esențială", trebuie deja să existe pentru ca transferul informațional intersistemic să poată avea loc ; și ea ek-sistă numai plecînd de la propria in-sistență, există ca transmutație intrasistemică.

Mai trebuie spus că trans-proprierea despre care se vorbește în *Ereignis* — adică, de fapt, acest schimb accidental de idei — nu este caracteristic numai omului ? Heidegger afirmă totuși că trăsătura distinctivă a lui *Dasein* este că, în calitatea sa de ființă gînditoare, el și numai el este deschis firii ; că omul este în mod propriu acest raport de corespondență și că el nu este decît aceasta. Fiecare dintre afirmațiile respective este fără susținere. Aceasta pentru că toate sistemele ontice finite sînt deschise. Teza că omul ar fi o specie privilegiată în genul fiindului nu constituie decît o prejudecată biblică, mai veche decît cele metafizice. În plus, reducerea ființării lui esențiale la relațiile accidentale pe care le poate întreține constituie o eroare gravă de optică.

Nu există legătură necesară *(nexus, connexio)* între sistemele ontice. Nici măcar între fire și fiind. Este adevărat însă că fiindul se află localizat în orizontul firii ; aceasta pentru că și unitatea lui arheică este pusă în

Unu. Dezvăluirea parţială se produce întotdeauna în cadrul dezvăluirii totale; dar aceasta nu înseamnă că i se datorează ei. Un dezvăluit nu poate pune un alt dezvăluit, nici măcar dacă este dezvăluirea infinită, adică firea. Dezvăluirea provine întotdeauna din origine: din arheu. Iar aceasta se află situată sub planul ontic, sub planul firii — în inaparent, adică în tăinuirea *(lethe)* a ceea ce nu este niciodată aspect *(idea)*, ci întotdeauna participare *(methexis)*.

9. *Deviaţia sistematică derivînd din transpoziţia diferenţei onto-henice în diferenţă ontologică.* — În această privinţă, a tăinuirii şi a insistenţei, Heidegger introduce o serie întreagă de concepte improprii. Uitarea este, în optica sa, o *Seinsverborgenheit,* deci o tăinuire *pentru om* a ceea ce în sine este fenomenalizare: dezvăluire integrală *(idea)* — ceva ce nu se ascunde niciodată, în nici o parte a sa. *Lethe* constituie deci o uitare *de către om* — iar nu *închisul* ca atare, cel care nu se arată şi nu poate să se arate pentru că *în sine* nu este aspect *(eidos)*, ci participare *(methexis)*.

În consecinţă, *insistenţa* în mister este concepută ca o *existenţă* inautentică în sens de preocupare exclusivă pentru fiind, în defavoarea firii, care se ocultează pentru că este lăsată în uitare. Cu alte cuvinte — şi foarte net: insistenţa nu este insistenţă în arheu (în planul deontic), ci o insistenţă în existenţă (planul ontic), mai precis în existent (pierdere în fiind).

Această manieră de a vedea lucrurile duce cu adevărat la uitarea uitării. Un şir de concepte ontologice cu rezonanţă mistică este substituit pas cu pas, foarte consecvent, şirului care îi corespunde în gîndirea mistică autentică, eliminîndu-l tacit, fără urmă. *Gelassenheit,* numele gîndirii retrasă din fire în Unu, devine astfel „deschidere la secret" *(Offenheit für das Geheimnis)* — la un „secret" care nu este misterul însuşi, ci pur şi simplu omisiunea determinată de decăderea omului în lume *(Verfallenheit an die Welt)*.

Cît de îndreptăţit este Heidegger să considere că *Gelassenheit* ar fi o *Sein-lassen,* adică o „lăsare a firii să fie", ce reprezintă în acelaşi timp o „facere a firii să

fie"? Firea are într-adevăr nevoie de om pentru a fi, așa cum el afirmă ?

Categoric nu. Nici firea și nici vreun alt fiind. Orice punere deontică are drept complement necesar ex-punerea sa ontică. Altfel spus : existența este corelativul inseparabil al insistenței. Lucrurile naturale și natura însăși există prin rațiunea lor suficientă, adică prin propriul lor arheu — nivelul lor existențial, ontic, numindu-se *fiind* în cazul lucrului natural și *fire* în cazul naturii. Condiționarea dezvăluirii este întotdeauna internă, pe verticală — de la fundamentul participial către sistemul ideal fundat în el —, niciodată exterioară, orizontală, intersistemică. Nimic din ceea-ce-este (fire și fiind deopotrivă) nu are nevoie pentru a fi de ceva în plus față de rațiunea sa suficientă, care constă în arheul deontic, interior sistemului ontic și condiționîndu-l în sine.

Firea nu este originea fiindului. Orice sistem autarhic este generat numai de propriul arheu. Prin urmare, comportamentul numit de Heidegger *Gelassenheit*, care ar consta într-o așteptare fără obiect, adică raportată la deschiderea ca atare, nu la deschis, nu reprezintă cîtuși de puțin o „eliberare" pentru „luarea în primire" a originii însăși. De o manieră generală, cu autentica origine, care este de natură participială, nici nu poate fi angajat un schimb informațional, întrucît caracterul acestui schimb este ideal ; el constă într-un flux de idei. Originea trebuie „luată în primire" prin altceva decît prin gîndire — respectiv prin fuziunea participială tradusă în cunoaștere, la nivel deontic, ca „stări sufletești" sau sentimente. Dar chiar și așa, cu precizarea că raportarea la firea însăși nu este dialog cu originea, cum ar putea fi experimentată dezvăluirea integrală pe care ea o reprezintă ?

Conversia gîndirii, saltul în abis sau pasul în urmă semnifică pentru Heidegger raportare directă la fire, fără medierea fiindului. Dar orice raportare informațională este un schimb de idei. Raportarea la firea ca fire ar fi schimbul global de idei, receptarea simultană a mulțimii infinite a ideilor. Ea nu ar putea fi realizată decît ca iluminația unui extaz, în care fuziunii unității cu Unul îi corespunde în plan ontic trecerea integrală a firii în

fiind — mai precis : a lui *Sein* în *Dasein*. Dar Heidegger nu vede relația de apartenență imediată a firii și a omului ca epifenomenul unei ánihilări a individualității în principiul ei, ca fenomenalizarea fuziunii mistice ce are loc în arheu, ci o prezintă ca pe un act ce se consumă integral la nivel ontic, fără a presupune nici o condiționare. El ar fi posibil printr-o simplă educație a gîndirii, care din reprezentativă (din reprezentare a fiindului prezentat) ar deveni meditativă („luare în primire" a prezentării ca atare), adică s-ar întoarce către *die freie Weite:* largul firii degajată de fiind.

Acest dialog constînd dintr-o asimilare integrală a ideilor, imposibil de realizat altfel decît ca iluminația unui extaz, Heidegger îl numește : *Inständigkeit :* „insistență". Evident, nu mai este vorba de pierderea lui *Dasein* în *Seiende,* ci de „abandonul" lui în *Sein.* Numai că această asimilare nu este posibilă, nici pentru *Sein,* nici pentru *Seiende,* nici pentru *Dasein* — nici într-un sens nici în celălalt. Nici un sistem autarhic nu se poate „dizolva" în altul, ci poate face numai schimb informațional cu acest altul, păstrîndu-și însă individualitatea. În momentul în care asimilarea s-a produs, *Dasein* a fost deja anulat, printr-o fuziune mistică a principiului său, care devine *una cu Unul.* Insistența nu este niciodată un dialog — în particular o gîndire, fie ea și meditativă. Dacă nu este un abandon mistic, *Gelassenheit* nu este posibilă deloc, sub nici o formă.

9.1. *Perturbări aleatorii derivînd din preluarea tradiției metafizice.* — Conceptele directoare ale gîndirii heideggeriene : *Sein, Seiende* și *Dasein* suferă din plin de neajunsurile ce derivă din incorecta determinare a diferenței ontologice și de pe urma faptului că aceasta este substituită subreptiv diferenței onto-henice (sau onto-deontice).

Fiecăruia dintre aceste sisteme ontice i se neagă interioritatea. Esența metodei fenomenologice a lui Heidegger rezidă în chiar această negație. Fără a mai vorbi despre dihotomia arbitrară *Seiende — Dasein,* fiindul cu alt statut ontologic decît cel al omului este considerat un *simplu subzistent* — ceva ce se află „acolo", în lume,

nu se știe cum și de ce, fără legături cu lumea (de fapt fără lume : *weltlos)*, adică fără raportări exterioare donator-receptive (de idei) — dar și fără altă interioritate decît cea pur spațială. *Das Seiende* nu este nici măcar studiat. Conceptul său este împrumutat de la Descartes, cu contestațiile de rigoare.

Potrivit tradiției preluate, firea fiindului intramundan constă în substanțialitate — exprimată în cazul lui prin atributul întinderii. *Das Seiende* este un *res extensa* — la fel ca și lumea, considerată un *res corporea* maxim, de o manieră spațială. *Motus*, ca și *divisio* sau *figura*, este un simplu mod al lui *extensio*. Mișcarea lucrurilor apare ca pură schimbare de loc.

Heidegger preia trihotomia carteziană a substanței : o substanță infinită, increată — și alte două substanțe finite, care necesită să fie produse de un creator : omul și lucrul aflat în receptaculul spațial al lumii. Dar dacă *Dasein* nu este la dînsul un *ego cogito (res cogitans)*, iar *das Sein* nu se definește *via eminentiae* ca un *ens perfectissimum*, *das Seiende* corespunde perfect lui *res corporea*. În aparență, Heidegger introduce un punct de vedere original, non-substanțialist : fiindul întîlnit de om în lume, dacă este corect abordat, se prezintă întîi ca un lucru cu care poți face ceva (un *Zuhandene) ;* abia ulterior, cînd fiindul „în sine" instrumental, ustensil, este „numai contemplat", el apare în modul deficient al *simplei subzistențe*, ca *Vorhandene*. De remarcat aici dublul sens, generator de ambiguitate, al conceptului de *Vorhandenheit*. Subzistența este opusă o dată ek-sistenței lui *Dasein* (acesta este sensul cartezian, al opoziției *res extensa — res cogitans*, pe care Heidegger îl menține); iar altă dată *Vorhandenheit* este modul deficient al lui *Zuhandenheit :* cînd nu mai este văzută pragmatic, subzistența devine *simplă subzistență* — numită însă tot *Vorhandenheit*.

Heidegger vrea să convingă că ustensilitatea, caracterul de unealtă *(Zeug)* al fiindului reprezintă „sine"-le său. El afirmă că „*Zuhandenheit* este determinația ontologic-categorială a fiindului, așa cum este el *an sich*" *(Sein und Zeit*, § 15). În fapt, este clar că acest „în sine"

(pus de altfel între ghilimele) reprezintă un „pentru om". Fiindului i se neagă pur și simplu interioritatea.

Subzistența (în primul sens, cartezian) constituie atît de mult, după opinia sa, esența însăși a fiindului cu alt statut ontologic decît *Dasein*, încît intenția ce animă întreaga analitică existențială este să demonstreze că omul nu subzistă, ci există — și să distingă între *Existenz* și *Vorhandenheit* (nu între *Existenz* și *Zuhandenheit*). Din acest motiv, *Dasein* nici nu are corp. Corporeitatea sa este considerată inesențială, pentru că, dacă s-ar admite că este și el un *res corporea*, subzistența i-ar reveni de la sine ; el ar fi, „ca și celelalte fiinde, *real subzistent*" (*Sein und Zeit*, § 43). Or, „realitatea semnifică firea fiindului intramundan real subzistent (*res*)" (ibid.).

Oricît de virulent critică Heidegger substanțialismul cartezian, conform căruia „*Sein* = *ständige Vorhandenheit*" (*Sein und Zeit*, § 21), propria lui concepție nu așază nimic în locul subzistenței constante. El își pune mari speranțe în clarificarea ontologică suficientă a fenomenului lumii, bazată pe înțelegerea lucrurilor prin *Zuhandenheit*. Dar, în afară de faptul că subzistența (*Vorhandenheit*) rămîne totuși, ca mod deficient, numai „contemplativ", de raportare la fiinde — ce este acest *Zuhandene* cu care se poate face ceva, pe care, potrivit lui, îl sesizăm adecvat ca unealtă (*Zeug*) ? Un mare „X", o constantă necunoscută, o pată albă pe harta ontologică, despre care nu se știe cum și de ce ajunge să stea la dispoziția omului, în interiorul lumii — la îndemîna lui *Dasein*, care îl manipulează fără a-l considera demn de întrebare, de analiza ontologică pe care o întreprinde generos cu sine însuși. Cum este alcătuit acest fiind ? Cum ajunge el să fie — în loc să nu fie ? Ce înseamnă constanta lui prezentare în orizontul prezenței, acolo unde *Dasein* îl găsește mereu „subzistînd" ? Nici un fel de chestionare nu este amorsată privind tipul sau tipurile de mișcare ce conduc la ivirea și rămînerea lui constantă în prezență, nici referitor la propria sa alcătuire internă — pentru bunul motiv că această interioritate este negată radical, iar interogația despre ea interzisă din principiu. *Das Seiende* nu are decît exterioritate. El nu *este* decît întrucît prezintă omului aspectul său de

unealtă. Cînd *Dasein* nu mai are ce face cu el, fiindul inițial disponibil rămîne „acolo", în interiorul lumii, ca o unealtă stricată, adică, ontologic vorbind : ca simplu subzistent.

9.2. *Negarea interiorității lui Dasein.* — Dar interioritatea este negată în primul rînd lui *Dasein.* Aceasta pe baza interpretării diferenței ontologice ca o punere separată și o mutuală întoarcere a firii și a fiindului (de fapt numai a fiindului-om) una către altul, într-un cîmp relațional constituit de limbaj. Conjuncția „esențială" dintre *Sein* și *Dasein* constă dintr-o ex-propriere reciprocă, adică dintr-o trimitere către „partenerul de dialog" a ceea ce-i este propriu fiecăruia. Propriul lui *Dasein* rezidă în capacitatea sa de a lua în primire firea care i se destină. El nu *este* altceva decît această „ascultare" a firii. Ca atare, el nu primește nici un mesaj din sine însuși, ci se epuizează în co-apartenența sa „esențială" la fire, care este totuși „alta" decît fiindul, deci și decît fiindul numit *Dasein.* Sinele lui *Dasein* rezidă în ek-sistența sa, în faptul că firea lui, care este însăși firea, stă „în afara" sa, în calitate de emițătoare a mesajului destinal al cărui receptor el *este.*

9.2.1. *Dubla interioritate a sistemelor autarhice.* — Diferența ontologică interpretată în spirit grec, presocratic, pune în lumină o dublă interioritate. Aceasta atît pentru *Dasein* cît și pentru *Seiende* și *Sein,* care permit o modelare unică. În primul rînd se poate vorbi de o interioritate deontică, a principiului generator care este interior sistemului ontic. Unul este interior firii, al cărei arheu este. Unitatea este interioară fiindului, generîndu-l din ea însăși. Unul și unitatea sînte „sinele" naturii, respectiv al lucrului natural, propriul lor, care se ex-propriază ek-sistînd, adică dezvăluind, prin deschidere spațio-temporală, esența închisă în in-sistența interiorității fundamentale.

În al doilea rînd, interioritatea este ontică : cele patru elemente care se transmută circular unul în altul în cadrul firii sînt interioare sistemului pe care îl constituie — și tot așa, cele patru părți elementare ale fiin-

dului (cîte una în fiecare element) se află în interiorul sistemului ontic în care fiindul respectiv se esențializează, adică își desfășoară și își dezvăluie esența, *pentru sine*, existînd.

Numai această interioritate ontică este esențială. Ea constă într-o mișcare a ideilor proprii, care „se împrăștie și iarăși se adună" (Heraclit, fr. 91), spațio-temporalizînd propriul într-un flux informațional.

În această perspectivă, fiecare fiind — și firea însăși — *se destină* esențialmente lui însuși și își ia în primire propria esență, explicitîndu-și și conservîndu-și propriul. Este ceea ce Heidegger nu poate admite. Esențială, după opinia lui, este numai mișcarea inter-sistemică a ideilor, schimbul de mesaje informaționale între *Dasein* și *Seiende*, între *Dasein* și *Sein*, adică numai ceea ce, la drept vorbind, este inesențial prin definiție : perturbarea a ceea ce fiindul dezvăluie din sine însuși, de către influențe exterioare sistemului, de natură aleatorie.

9.2.2. *Derivarea tezei de bază a analiticii existențiale din negarea interiorității.* — Teza de bază a întregii lui analitici existențiale, aceea că *Dasein* este un „a-fi-în-lume", derivă de aici. Esența acestui fiind ar consta în ek-sistența sa : în posibilitatea sa de raportare *accidentală,* adică exterioară, la fire ; dar și la celelalte fiinde. La care Heidegger adaugă arbitrar restricția că numai omul ar fi capabil de un asemenea schimb informațional, că numai el are o lume, pe cînd celelalte fiinde sînt *welt-los.* Din această teză fundamentală decurg interpretările ulterioare ale lui *Dasein,* ca Grijă și temporalitate, pe paliere succesive, de determinare tot mai bogată a poziției inițiale, rămasă neschimbată și directoare.

9.3. *Conceptul fenomenologic de „lume" — expresia dizolvării lui Dasein în exterioritate.* — Ce este însă „lumea", constitutivă lui *Dasein* și constituită de dînsul ? Diferența ontologică orientează și aici răspunsul, care este dublu. Pe de o parte, lumea ar fi ansamblul raportărilor lui *Dasein* la fiinde. Întrucît caracterul „esențial" al acestora este ustensilitatea *(Zuhandenheit), Da-*

sein este în lume proiectîndu-se către posibilitățile sale de a face ceva cu aceste unelte. Mundaneitatea lumii *(Weltlichkeit der Welt)*, adică lumea sub aspectul ei esențial, ar consta în ansamblul de trimiteri instrumentale ale lucrurilor unele la altele, trimiteri condiționate de atitudinea pragmatică a omului, care le conferă semnificație privindu-le prin prisma preocupărilor sale.

Pe de altă parte, omul este în lume așa cum este în fire ; ek-sistînd în raport cu ea și incluzînd-o în propria sa ființare ca pe un moment constitutiv al structurii sale esențiale. În fond, în această perspectivă, lumea este firea : deschiderea globală *(Offenheit, Lichtung)* a ceea ce se destină lui în calitate de „martor" sau „paznic", dar care, degajată fiind de obiecte, îi apare ca *Nichts* : „Neantul în fața căruia Grija aduce" *(Sein und Zeit*, § 40).

În ambele accepțiuni, lumea este definită ca raportare exterioară a lui *Dasein* la termenii diferenței ontologice. Această exterioritate este apoi negată prin includerea omului și a lumii într-o structură unică. În acest fel însă, ea își pierde independența față de om. Lumea nu mai poate fi decît atîta timp cît omul este — ca un element structural al existenței sale.

9.3.1. *Conceptul generativ de „lume", ca diferență ontologică în act.* — În fapt, orice existență manifestă propria sa insistență ; propria sa origine, în care sînt implicate unele în altele aspectele ce se explicitează în dezvăluire. Rațiunea suficientă a oricărui fiind — și a firii ca fire — este singura condiție pentru ca acel fiind — sau firea — să fie. Odată pus arheul deontic, participial, complementul său ontic, ideal, i se asociază în mod necesar, pentru că ceea ce prin natură *trebuie* să fie *este* și nu poate să nu fie.

Întrucît este, lumea nu poate fi explicată prin altceva ce este, ci numai prin ceea ce-i stă la bază ca origine *(arche, ratio, Grund)*. Heidegger însuși amintește cuvintele lui Platon potrivit cărora a explica un fiind prin alt fiind înseamnă a spune povești. A explica fiindul prin fire sau lumea prin om și omul prin lume, sau ambele prin interconexiunea lor, nu reprezintă altceva

decît tot un *mythos*. Relaţia de derivare se păstrează în planul ontic, este orizontală şi duce la un *regressus ad infinitum*. Onticul, care este derivat şi secund, nu poate proveni decît „pe verticală", din ceea ce este prim şi fundamental. Numai regresia la originea sa deontică se poate opri undeva — şi anume, chiar la acest *primordium*, care nu există, ci insistă în sine.

Ca atare, dacă lumea trebuie înţeleasă prin raportarea a ceva la ambii termeni ai diferenţei ontologice, raportarea nu trebuie făcută la un fiind (fie el şi privilegiatul *Dasein*), ci la fundamentul deontic *abgründig* al planului ontic global (firea *laolaltă* cu fiindul). Acest fundament nu poate fi el însuşi decît tot global : Unul originar *implicînd* mulţimea unităţilor sale germinative ; Unul ca număr şi mulţime ; ca monadă a monadelor.

În această perspectivă, lumea nu este un moment constitutiv al structurii esenţiale a lui *Dasein* — ci defineşte *diferenţa ontologică în act*. Mai bine zis : Unul ca număr şi mulţime *in actu*, convertit în complementul său ideal, ontic.

Unul ca Unu dă firea, iar mulţimea unităţilor sale dau fiindele. Lumea nu este numai totalitatea fiindelor — şi nici numai „neantul" firii degajată de fiinde ; ea semnifică firea „decupată" *(anschneidet)* în fiinde şi rămasă totuşi întreagă, laolaltă cu ele. Identitatea şi diferenţele ei vizibile se află într-o relaţie de incertitudine cu armonia originară invizibilă, în care insistă dizarmonii parţiale, ce individualizează *in principio* fiindele manifeste în fire.

Lumea este fenomenul în care diferenţa ontologică posedă existenţă.

A fi în lume înseamnă atunci : a manifesta în orizontul dezvăluirii unitatea proprie ce insistă în tăinuirea Unu-lui. În acest sens, orice fiind este în lume, pentru că lumea chiar asta semnifică : fire şi fiind ; fiind în fire ; existenţa existentelor ideale (avînd caracter manifest) *în afara* insistenţei insistentelor participiale (nemanifeste).

Interioritatea firii are aceeaşi dublă semnificaţie ca şi interioritatea fiindelor : interior firii, înţeleasă ca orizont al palierului ontic natural, îi este Unul, arheul de-

ontic care o expune ; şi tot interioare firii sînt cele patru elemente a căror transmutaţie circulară o pune ca sistem, supraordonat componentelor sale.

Dar interioritatea firii are şi un al treilea sens, pe care numai ea îl posedă : interioare firii sînt şi fiindele, ca dezvăluite în dezvăluire. Această din urmă interioritate este cea care poartă numele de lume.

9.4. *Reducţionismul fenomenologic la relaţiile intersistemice.* — Interioritatea astfel explicitată pune în lumină trei tipuri de relaţii posibile : 1) relaţia ca legătură în arheu ; 2) relaţia ca raportare *intra*-sistemică, a părţilor sistemului unele la altele ; 3) relaţia ca raportare *inter*-sistemică.

Heidegger nu are în vedere decît ultima dintre aceste trei posibilităţi. *Dasein* este conceput de el ca dublă raportare *exterioară* (intersistemică) — la fiinde *(Besorgen, Fürsorge)* şi la fire (în *Gelassenheit).* Aceasta înseamnă *In-der-Welt-sein.* Atît şi nimic mai mult. Dar dizolvînd totul în relaţii accidentale, reducţionismul fenomenologic îl priveazā pe om de propria sa esenţă şi, mai mult, de *propriul* său ca atare, de *sinele* său autentic, pe care esenţa lui îl manifestă. Acest reducţionism conduce la o înţelegere a firii ca pură exterioritate, în raport cu care *Dasein* ek-sistă. De fapt, aceasta este aproape tot ce poate spune Heidegger despre fire.

Autentica interioritate a lui *Dasein* nu este „înăuntrul" spaţial al unui *res extensa,* simplu subzistent. Aceasta pentru bunul motiv că lucrul simplu subzistent nu există. Ea nu este nici „înăuntrul" aspaţial, inteligibil, al unui *res cogitans* opus unui „în afară" corporal, sensibil. Corpul este şi el în interiorul sistemului (dacă nu este acceptat ca sistemul însuşi : *soma* — cel căruia nu-i lipseşte nici o parte). Semnificaţia sa este aceea de parte materială în elementul numit de presocratici „pămînt".

Semnul distinctiv al interiorităţii este însă tipul de cunoaştere care îi corespunde.

9.4.1. *Derivarea fenomenologică a cunoaşterii din comportament.* — Heidegger derivă cunoaşterea din

„comportament" *(Varhältnis)*, adică din „preocuparea" *(Besorgen)* pentru alte fiinde și „asistența" *(Fürsorge)* acordată celorlalți oameni cu care *Dasein* este co-prezent în lume. Înțelegerea implicată în aceste relații „nu este o noțiune avînd cunoașterea drept origine ; ea este, dimpotrivă, un mod de a fi existențial și original, care se află la fundamentul cunoașterii și al oricărei noțiuni" *(Sein und Zeit*, § 26). *Verhältnis* (literal : raport, legătură — la plural : împrejurări, condiții, situație) rezidă în schimburile accidentale intersistemice.

9.4.2. *Interpretarea generativă a cunoașterii ca interiorizare a cunoscutului în cunoscător.* — Deși Heidegger afirmă că deschiderea lui *Dasein* în comportament ar avea ca moduri efective de existență *sentimentul* situării *(Befindlichkeit)* și *înțelegerea (Verstehen)*, numai ultima raportare ține de planul ontic. La acest nivel, esența cunoașterii rezidă într-o *legătură de ființă ;* într-un „a avea pe altul în tine ca pe tine însuți".

Cunoașterea ontică, pe care Heidegger o comprimă în noțiunea de *Verstehen* (înțelegere), se divide în primul rînd într-o cunoaștere esențială (ea însăși tetrapartită) și alta accidentală. Cea esențială este *același (to auto)* lucru cu mișcarea ideilor care pun fiindul însuși ca sistem ontic. Lucrurile naturale și natura ca atare *procedunt ad esse*, cum ar fi spus Meister Eckhart („înaintează spre existență") prin mișcarea transmutațională a ideilor forme ; *„motus enim est ipso forma fluens"* (Eckhart, *Opus tripartitum, Expositio sancti evangelii secundum Johannem*, 121, 2) : „căci mișcarea este însăși forma curgătoare". Reciproca este și ea adevărată : forma, adică sistemul tetrapartit transmutant al ideilor unui lucru — sau al naturii — este mișcarea acestor idei înseși ; este flux informațional.

Cunoașterea esențială este acest flux informațional intern, pe care Heidegger îl neagă, dar pe care Meister Eckhart îl afirmă pe considerentul că orice lucru este o unitate între origine și cele ieșite din origine : „Toate cele făcute trebuie să răsară din origine *(omnia facta ab ipso principio fiant)* și să fie făcute prin însuși ce a răsărit din origine *(et facta sint per ipsum principiatum)*"

(ibid., 1—3). O cunoaştere esenţială, în plan ontic, trebuie să existe ca înţelegere *(Verstehen)* a propriei existenţe, pentru că o cunoaştere in-esenţială, în plan deontic, este pusă iniţial ca sentiment *(Befindlichkeit)* al insistenţei propriului arheu. Originea fiind dată, este dat şi ceea ce rezultă din origine. *Necesse est quod ab initio quo fuit unum, fuerit semper et alterium)* (ibid., 116, 9—10) : „Este necesar ca din acelaşi început din care a reieşit unul să fi reieşit întotdeauna şi celălalt".

9.4.3. *Ocultarea cunoaşterii interne în arheu şi în sistem din perspectiva diferenţei ontologice.* — Heidegger neagă fără scrupule existenţa unei cunoaşteri interne a lui *Dasein* întrucît pentru el fiindul nu este cuplat niciodată cu originea sa. Nici lucrul natural, nici natura nu sînt înţelese în spirit grec, deci ca o complementaritate onto-deontică între arheu şi fiinţarea acestuia. El nu are asupra firii şi a fiindului viziunea cinetică pe care Eckhart o posedă din plin, ce i-ar interzice să afirme „simpla subzistenţă" a lucrurilor, întrucît tot ceea ce este se naşte şi este generat din propriul arheu — şi există numai prin mişcare şi în calitate de mişcare a ceea ce iniţialul ex-pune din sine. *Et si semper in principio, semper nascitur, semper generatur* (ibid., 9, 1) : „Şi dacă a fost mereu în principiu, întotdeauna se naşte, întotdeauna este generat".

9.4.4. *Ocultarea caracterului tetrapartit al fluxului informaţional intersistemic.* — Ignorînd acest flux informaţional „tetic", prin care fiindul (dar şi firea) ca atare este pus şi din care, propriu-zis, el constă, Heidegger reduce simplist raportarea, numai la exterioritate. Dar şi aici, în acest orizont restrîns, lucrurile sînt mai complicate decît le prezintă el. Căci „deschiderea" lui *Dasein (sein Da)* către alte fiinde sau către fire se poate face — şi se face efectiv — în fiecare din cele patru elemente care compun firea şi în care el are cîte o parte. Deschiderea *(Erschlossenheit, Da)* se poate face în patru moduri distincte ; un fapt despre care Heidegger nu are nici cea mai vagă bănuială. Pentru dînsul, deschiderea se rezumă la prezenţă : *Anwesen* — la „luarea în pri-

mire“ a ceea ce este determinat ca *Anwesenheit* : prezentitate — și „vine către om“ într-o *Anwesung* : prezentare.

Prezentînd astfel lucrurile, el se revendică de la greci : „Fiindul în firea sa este sesizat de greci ca *Anwesenheit (ousia, parousia)*“ *(Sein und Zeit*, § 6). Și se explică astfel : „Prezența trebuie înțeleasă în sens verbal : fiindul vine la esență *(west an)* — și numai pe fundamentul acestei esențializări *(An-wesen)* poate fi el întîlnit. În prezența ca atare domină deja netăinuirea“ (ibid.).

Se vede însă imediat că dacă prezentarea se face printr-o raportare a lui *Dasein* la fire sau la fiinde, „ajungerea la prezență care pune în joc esența“ nu este deloc o ieșire din origine, ci venirea unul către altul a două fiinde, sau a firii și a fiindului, deja „esențializate“, în care esența este deja expusă. În plus, restrîngînd orizontul întîlnirii la prezență, Heidegger deformează viziunea greacă, nu o preia. Pentru greci, *prezentul* în sens temporal și ontologic era manifestarea fiindului în elementul pămînt (așadar numai una din cele patru părți elementare ale acestuia) — iar *prezența* reprezenta acest element ca atare.

A deduce cunoașterea din această raportare accidentală, amputată și ea de trei din momentele sale posibile — și a face această deducție de o manieră privativă, prezentînd cunoașterea ca un mod deficient al comportamentului *(Verhältnis)*, este a greși de patru ori direcția de interpretare a cunoașterii. O dată ignorînd cunoașterea în arheu ; a doua oară ignorînd cunoașterea esențială ; a treia oară ignorînd caracterul tetramodal al raportării exterioare, inter-sistemice ; iar a patra oară considerînd cunoașterea ca o derivată infirmă, deficientă, a comportamentului pragmatic care vede în fiinde doar unelte aflate la dispoziția omului.

Și totuși, în această lumină sînt prezentate lucrurile.

10. *Despre esența gîndirii.* — Heidegger s-a preocupat îndelung de esența gîndirii. Una dintre lucrările sale poartă chiar titlul *Was heisst Denken* — „Ce se numește

gîndire". Pretutindeni însă, în opera sa, unde se pronunță despre această determinație a lui *Dasein*, pe care pînă la urmă o consideră totuși capitală, o face în perspectiva diferenței ontologice așa cum o înțelege el.

10.1. *Cuplul gîndire-limbaj versus diferența ontologică.* — Există o diferență clară între interpretarea depreciativă a gîndirii din *Sein und Zeit*, în care ea rezultă numai printr-un fel de colimare a comportamentului pragmatic față de fiinde — și cea „tîrzie", din *Gelassenheit* de exemplu, unde insistența în firea evacuată de fiinde pretinde exclusiv o conversie a gîndirii.

În *Was heisst Denken*, poziția este oarecum intermediară. Glosînd pe marginea fragmentului VI, vers 1, din Parmenide :

chre to legein te noein t'eon emmenai

Heidegger își reafirmă poziția binecunoscută : gîndirea este o „luare în primire" a ceea-ce-este, nuanțînd-o însă, în dorința de a face interpretarea exhaustivă. Gîndirea *(noein)*, indisociabilă de limbaj *(legein)*, reprezintă, în conexiunea sa esențială cu acesta, realitatea umană integrală. Ea stă în fața diferenței ontologice, exprimată prin duplicația *eon-emmenai* (fiind-fire). Limbajul ar fi o *Sein-lassen*, în sensul permisiunii acordate onticului de a se arăta așa cum este, „întinzîndu-se" înaintea gîndirii. Aceasta recepționează ceea ce i se „întinde" *(reicht)* și îl depozitează în limbaj, unde îl conservă *(be-wahren)* și îl ține sub pază *(verwahren)*.

Vizavi de *Dasein*, astfel conturat, ca paznic însărcinat cu „paza pastorală" (cf. *Was heisst Denken*, II, 4) a firii și a fiindelor — dar într-un vizavi de felul articulației elementelor structurale ale unui sistem, care numai el există, în integralitatea sa, în timp ce componentele sale, luate separat, sînt simple abstracțiuni — așadar în fața cuplului gîndire-limbaj și „chemînd" gîndirea să fie prin preluarea a ceea ce se dă spre a fi gîndit, se află firea și fiindul înseși, în diferența și identitatea lor.

În fond, această schemă care se repetă ca o celulă generativă în ansamblul operei lui Heidegger, impresionant de vastă în raport cu simplitatea invariantului în jurul căruia se dezvoltă, această schemă este tot. Precizările suplimentare nu aduc nimic esențial. Ca în orice sistem, elementele structurale au nevoie unele de altele pentru a se menține reciproc în ființă. Firea și fiindul „*trebuie* să fie păstrate în gîndire" (*Was heisst Denken*, II, 1), neputînd fi fără adăpostul limbajului și paza gîndirii. Altfel spus, omul, chemat de „ceea ce recomandă ființa noastră gîndirii" (ibid.), nu poate fi decît fundat în termenii diferenței ontologice: „Pentru a gîndi omul ca ființă *umană* iar nu ca ființă vie, trebuie înainte de toate să fim atenți la faptul că omul este această ființă care este întrucît arată către ceea ce este" (ibid.).

10.1.1. *Preluarea activă a mesajului ontic.* — Este ceea ce dă de gîndit și ne cheamă (pe noi, oamenii) s-o (sau să-l) gîndim. Iată definiția propriu-zis heideggeriană a firii și a fiindului. Chemarea are sensul destinării unui mesaj, ce trebuie „luat în primire". Este drept, nu în maniera receptării pasive pe care o concepe Kant, ci pragmatic (fiindele sînt doar *Zeuge*: unelte, cu care se poate face ceva): „În *noein* ca apucare se schițează deja actul de a întreprinde ceva" (*Was heisst Denken*, II, 8). Gîndirea, în calitate de „a face să intre (în ea) și a păzi" (ibid.) *uzează* de ceea ce recepționează, ba chiar se proiectează către el, vizîndu-l ca pe un *Zuhandene*. „În *noein*, ceea ce este apucat (sesizat) *ne privește* în așa fel că, în sens propriu, noi îl între-prindem, mergem să facem ceva cu el" (ibid.).

Gîndirea întreprinzătoare ar fi astfel altceva decît simpla sesizare conceptuală: un comportament activ (*Verhältnis*), din care contemplația derivă totuși numai ca un mod deficitar.

10.1.2. *Mesajul în sens de prezentare.* — În ce privește *eon emmenai*, adică diferența ontologică, exprimată astfel, parataxic, într-un dialect arhaic, această „fiind fire" ar consta dintr-o prezentare. „Termenul *eon* indică ceea ce este pre-zent (*an-wesend*, în sens verbal:

care vine la prezență), iar *emmenai, einai* semnifică : a fi prezent" *(Was heisst Denken,* II, 10). Prezentul și prezența sa rămîn însă permanent condiționate de raportarea lor la om : „Ceea ce este prezent *(An-wesendens)* vrea să spună : ceea ce este prezent pentru noi *(uns Gegenwärtiges)*" *(Was heisst Denken,* II, 11)

10.1.2.1. *Prezentarea este o mișcare intersistemică a ideilor.* — În ce constă această prezență și cum ajunge ceva să se prezinte ? Pentru Heidegger, prezentarea, în toate variantele sale, este o *Entgegenweilen :* „ceea ce adastă în întîmpinarea...". *Weilen* înseamnă a rămîne, a sta, a zăbovi, a întîrzia — iar *entgegen :* contra, împotrivă. Așadar, prezentul, în sens ontologic și temporal, este ceea ce vine *lîngă* om, *către* om *(an)* și își dezvăluie acestuia esența *(wesen),* fiind făcut de om să rămînă, adică să se manifeste pentru el și deci să fie — în loc să nu se manifeste și să nu fie. Prezentarea înseamnă aspect oferit gîndirii ; înseamnă idee *care se arată omului.*

Originea acestor idei care vin către omul ce le întîmpină fundîndu-le remanența ar fi firea în sens de dezvăluire (a celor ce se manifestă) : „Fiindul venit în prezență s-a ivit din Dezvăluire" *(Was heisst Denken,* II, 11). Fiindul este o „ivire plecînd de la Dezvăluire" (ibid.). Heidegger nu spune cum și de ce dezvăluirea ca atare se fragmentează într-o multiplicitate de dezvăluite perfect individualizate, acelea și nu altele, grupînd în unități bine constituite o pluralitate de aspecte. Afirmă în schimb categoric că firea este originea acestor fiinde : „Cel ce este prezent necesită dezvăluirea și se ivește *din* aceasta" (ibid.). Fiindul este ceva prezent „în sensul apariției în Dezvăluire, oferită *prin* Dezvăluire" (ibid.).

Diferența ontologică, firea prezentă a fiindului prezent, este cea care dă de gîndit și în felul acesta fundează gîndirea — pe care o pretinde, întrucît se fundează la rîndul ei în ea. Esența gîndirii se determină plecînd de la duplicația *eon emmenai,* în care *eon* (fiindul) este dezvăluitul în sens de aspect manifest, iar *emmenai* (firea) este dezvăluirea în calitate de origine

din care și prin care se produce „intrarea răsărindă în dezvăluit în interiorul Dezvăluirii“ (ibid.).

10.2. *Omisiunea gîndirii esențiale.* — Ce se poate spune despre această explicitare a gîndirii ? În primul rînd că ea se substituie lui a-fi-în-lume. *Dasein* era, în *Sein und Zeit* și în multe alte lucrări, paznicul, martorul și păstorul firii. El rămîne pînă la sfîrșit fiindul conexat în constituția sa esențială cu „lumea“, adică, deopotrivă, cu firea și cu fiindele. Gîndirea începe însă, încet, insidios, să-și recîștige vechiul prestigiu metafizic, redevenind ceea ce definește omul (deși nu tot ca *animal rationale).*

Dar această observație este încă exterioară. În fapt, oricît de șocantă ar părea afirmația, Heidegger nu vorbește aici despre gîndire. Raportarea accidentală a lui *Dasein* la termenii diferenței ontologice, despre care se discută aici, este un caz particular de schimb informațional intersistemic, care omite complet gîndirea în calitate de constituent (deci de element structural, receptiv-sintetic) al oricărui sistem ontic aflat în interrelație.

10.2.1. *Gîndirea ca receptivitate sintetică.* — Descripția fenomenologică făcută de Kant acestui segment al cercului transmutațional (din care el nu vede decît două elemente) i-a pus în lumină caracterul de *receptivitate sintetică.* Dintre aceste note considerate definitorii, numai sinteza este cu adevărat esențială. Fiecare element „recepționează“ elementul care se transmută într-însul, fiind în acest sens o cunoaștere, de un anumit tip. Dar numai gîndirea sintetizează ideile-forme în elementul ei.

Epistemologia mistică schițată de Meister Eckhart îi pune în lumină tocmai acest caracter propriu, de re-culegere, de re-strîngere în unitate, fără pierderi, a celor expuse în prezență ca multiplicitate de aspecte. „Sufletul, spune el, adună ceea ce este îmbucătățit și dispersat. El are puterea de a face o unitate din ceea ce cele cinci simțuri introduc în el“ (F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des XIV Jahrhundert,* t. II, 264). Aspectele lucrurilor prezente pătrund în circuitul informațional propriu

al celui care cunoaşte, alimentînd gîndirea cu ceea ce ea trebuie să re-aducă la unitatea din care au ieşit. *Cognitio enim rei est ex propriis rei* (Eckhart, *Opus tripartitum)*: „Cunoaşterea lucrului provine din cele proprii lucrului". Proprii lucrului sînt ideile care se transferă în gîndire. Propriul gîndirii este însă de a condensa în unităţi tot mai cuprinzătoare ideile-forme aflate în „curgere", unificîndu-le în unitatea propriului suflet, care este una cu Unul, sufletul lumii.

10.2.1.1. *Gîndirea — element structural al oricărui sistem ontic.* — Acest element al sintezei nu aparţine numai omului. Eckhart îl recunoaşte tuturor vietăţilor *(animalia bruta participant aliquid rationis* — cf. *Opus tripartitum),* deşi el consideră totuşi că numai omul readuce cu adevărat multiplul la unitate: „Toate creaturile pătrund în raţiunea mea pentru a deveni astfel raţiune în mine. Eu sînt cel care le pregăteşte din nou pentru Dumnezeu" (Pfeiffer, op. cit., 181, 24).

Disputa este veche. Empedocle, consecvent viziunii sale tetradice asupra lumii, afirmă fără dubii că toate fiindele sînt dotate cu gîndire: „Aceasta este, în adevăr, voinţa Destinului, ca toate să fie dăruite cu gîndire *(Peri physeos,* fr. 103); iar Heraclit atribuie gîndirea firii însăşi, înţeleasă de el ca mişcare a arheului unic, care „se împrăştie şi iarăşi se adună (fr. 91). *Synagogia* care adună *(synagei)* — ramura convergentă a palierului ontic al naturii — este gîndirea însăşi.

Firea şi fiindul sînt structural şi funcţional identice. Ele constituie sisteme tetradice transmutaţionale. Acela dintre elementele lor care sintetizează fluxul informaţional intern (care reduce la unitate re-aducînd la unitate) este gîndire. Ea nu este apanajul exclusiv al omului, chiar dacă numai la el devine conştientă, prin cuplarea sa cu limbajul. Dar nici nu poate fi echivalată cu omul însuşi, luat în întregul lui, ca sistem ontic. *Gîndirea nu este un fiind* (deşi Heidegger o prezintă adesea astfel, pe considerentul că şi ea „este"), ci numai unul din elementele structurale ale unui sistem ontic — ale oricărui *„on"* şi ale lui *„einai"* de asemenea.

10.3. *Interpretarea informațională a gîndirii.* — Gîndire este mișcarea de re-(a)-ducere la unitate a ideilor „împrăștiate" în multiplicitatea prezenței pe ramura proiectivă, analitică, a transmutației. Ea nu provine dintr-o raportare exterioară *(Verhältnis)* la fire sau la fiinde — ci este esențială și *este* cu adevărat numai în măsura în care nu se raportează la nimic exterior sistemului propriu.

Fiecare sistem autarhic (fie el fire sau fiind) își dă de gîndit singur, el însuși, lui însuși, în sine însuși. Ceea ce dă de gîndit nu este firea și nici fiindul întîlnit în lume — nici chiar faimoasa lor *duplicatio ;* fluxul informațional intern provine din propriul arheu — iar gîndirea îl preia de la prezentarea acestuia în elementul prezenței, adică de la propriul „corp material". Ea își reprezintă această prezentare : „Căci așa cum posedă fiecare amestecul organelor ce rătăcesc departe de drumul drept, așa se înfățișează spre a fi folosită gîndirea oamenilor ; căci ceea ce la oameni are puterea de a gîndi este aceeași cu natura organelor din care sînt alcătuiți, la toți și la fiecare în parte ; dar ceea ce gîndirea gîndește este deplinul" (Parmenide, fr. 16).

În lipsa perturbărilor provocate de coprezența mundană, fiecare lucru natural gîndește, constant, acest „gînd" unic : propriul arheu — prin schimbarea de cod a fluxului informațional în care existența lui constă, din sensibil în conceptual. Conceptul autentic nu este numai — și la drept vorbind nu este deloc — o simplă orientare către general *(repraesentatio per notas communes)* care elimină (face abstracție) de unele caracteristici individuale spre a le conserva numai pe acelea care sînt comune. Gîndirea nu elimină și nu adaugă nimic fenomenului re-prezentat. Ea redistribuie numai de o altă manieră ideile transmutante în elementul ei, conform unei reguli de compactare ce constrînge singularitățile ontice (ideile clare și distincte) să-și manifeste tot mai intens relațiile dintre ele, în raport invers cu manifestarea lor ca relate. Este vorba așadar de *prelucrarea* informației, în sensul reafirmării participării ideilor afirmate în prezență ca multiplicitate de aspecte atomare, ireductibile la ceva mai simplu. În această schimbare a

caracterului mişcării constă propriu-zis transmutaţia : ea este o schimbare de cod, de patru ori repetată, a unui flux informaţional unic. Omul nu are nevoie de fire pentru a-şi *medita* de această manieră propriul.

La rîndul ei, nici firea nu are nevoie de om pentru a fi. Şi nici numai de gîndirea lui. Dar ea *are nevoie de gîndire*, dacă prin aceasta se înţelege elementul ei sintetizator. Această gîndire, ce aparţine firii cu necesitate, este desigur o gîndire infinită.

11. *Depăşirea metafizicii în perspectiva diferenţei ontologice.* — Tot în perspectiva diferenţei ontologice întreprinde Heidegger şi depăşirea metafizicii, care nu este pentru dînsul o sarcină printre altele, ci ţelul unic pe care şi-l propune încă de la primele cuvinte din *Sein und Zeit* : „Chestiunea firii este astăzi căzută în uitare". Căci metafizica este înţeleasă de el ca gîndire a fiindului ca fiind, adică, în alţi termeni, ca gîndire ce îşi reprezintă, numai, ceea-ce-este : ca gîndire „reprezentativă". Fiindul apare însă întotdeauna în lumina firii, căreia metafizica îi datorează deci reprezentarea fiindului. Această lumină „nu mai cade în raza vederii proprie acestei gîndiri" *(Was ist Metaphysik, Vorwort).* Firea este uitată. Pentru a fi scoasă din uitare, este nevoie de o conversie a gîndirii, care întrucît îşi aduce aminte de ceea ce a fost uitat, adică de firea ca fire, devine „evocatoare", „rememorativă" sau „meditativă".

Depăşirea metafizicii constituie un imperativ adresat esenţei omului, care în calitate de *homo metaphysicus* este exclus de la autentica dezvăluire a firii. „În gîndirea care gîndeşte adevărul firii, metafizica este depăşită" *(Was ist Metaphysik, Vorwort).* „Gîndirea încercată în *Sein und Zeit* porneşte la drum pentru a pregăti o astfel de depăşire a metafizicii" (ibid.).

Avînd în vedere importanţa mutaţiei care se pregăteşte, în urma căreia un nou tip uman ar trebui să se nască (un *homo humanus),* înţelegerea esenţei metafizicii însăşi apare, în indigenţa creată de uitarea firii, ca „lucrul cel mai necesar dintre toate cele necesare gîndirii" (ibid.).

11.1. *Das Andere.* — După opinia lui Heidegger, firea ar fi un „altul" decît fiindul *(das Andere)* și un „dincolo" de fiind *(trans, epekeina)* : un *transcendent* către care *Dasein* transcende. El spune, în *Was ist Metaphysik:* „Numim această aflare-dincolo de fiind : transcendență... Trecerea dincolo de fiind survine în esența lui *Dasein*" (ibid.). „Dincolo" de linia imaginară reprezentată de diferența ontologică s-ar afla deci tot *ousia*, tot ființare — numai că firea localizată acolo, într-o *Lichtung* ce constituie propriul ei „spațiu" (vezi *Postfața* la „Ce este metafizica ?") ar diferi atît de mult de fiind, încît, la drept vorbind, ar fi opusul acestuia : ne-fiindul ; *das Nichts ;* „Neantul înțeles ca firea însăși" *(Was ist Metaphysik, Vorwort).* Insistența în fire *(Inständigkeit),* la care se ajunge prin depășirea metafizicii, ar echivala deci cu starea de menținere *(Hineingehaltenheit)* în neant (cf. *Was ist Metaphysik).*

Cît de reală este însă această prăpastie abisală între fire și fiind, de pe marginile căreia, aflați la mare distanță, *homo metaphysicus* și *homo humanus* se privesc fără simpatie ? Esența metafizicii se lasă determinată, într-adevăr, ca uitare a firii și uitare a acestei uitări, în favoarea fiindului care îl preocupă exclusiv pe omul închis în sfera reprezentării sale ? Sau este vorba aici despre altceva, despre un *Andere,* cu totul altul, pe care Heidegger însuși îl uită ?

Structural și funcțional, firea și fiindele sînt identice. Ele reprezintă sisteme ontice (adică *ideale :* constituite din idei), transmutante, tetrapartite — a căror funcționalitate rezidă în spațio-temporalizarea analitico-sintetică a fluxului lor informațional. Ambele sînt localizate pe palierul dezvăluit al naturii, pe care ele însele îl formează și care nici nu constă în altceva decît în in-formarea rezultată din cinetica formelor.

Dacă esența unui lucru reprezintă ceea „ce" este, adică ceea ce „dezvăluie" acel lucru din el însuși, expunîndu-și propriul, atunci firea diferă într-adevăr de fiind; dar nu atît de mult cît diferă fiindele între ele. În fire se găsesc dezvăluite toate aspectele pe care le manifestă și fiindele, dar într-un număr finit. Două fiinde diferă

însă între ele cel puţin printr-o idee. Esenţele lor ar putea însă diferi total.

11.1.1. *Echivalenţa fire — neant.* — Este de aceea arbitrară afirmaţia că firea ar fi cu totul alta şi dincolo de fiinde, ***neantul*** în legătură cu care s-ar putea întreba : „De ce există ceva mai curînd decît nimic ?". Nimic nu merită mai puţin numele de *Nimic* decît firea. În nici un sens ea nu este „negarea totalităţii fiindelor, nefiinţarea în chip absolut" *(Was ist Metaphysik)*. Aşa cum, de altfel, nu este nici în-fiinţarea sau originea lor. Pur şi simplu, fiindele şi firea se dezvăluie laolaltă ; firea în calitate de dezvăluire infinită, fiindele ca dezvăluiri finite ; firea ca o circularitate, mereu identică sieşi în integritatea dezvăluirii sale, fiindele ca bucle cibernetice, modificate pe baza dezvăluirii lor anterior întreprinse. Că o gîndire captivată integral de fiinde există, acest fapt este indiscutabil ; dar mai curînd ea este caracteristică pentru *vulgum simplex* decît filosofului. Metafizica nu constă însă în aceasta. Dacă este vorba de o experimentare a firii, adică de întîlnirea ei nemijlocită, tradusă într-o cunoaştere care să-i corespundă, atunci rezerva metafizicianului nu derivă din uitare, ci este cît se poate de întemeiată pe speculaţie. Descartes, pe care Heidegger îl combate, o formulează astfel : *„Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit existens, quia hoc solum per se nos non afficit" (Principia,* I, n. 52). Firea nu ne afectează *(afficio :* a face pe cineva să aibă parte de ceva) — de aceea nu poate fi sesizată. Aceasta nu înseamnă însă *numai*, aşa cum a interpretat Kant, că ea nu este un predicat real. Fiindul nu este nici el un predicat real, dacă prin predicat real se înţelege o proprietate a unui lucru *(res)*, adică un aspect propriu acestuia, o idee pe care el o manifestă şi prin care el însuşi se manifestă. Şi totuşi, fiindele ne afectează ; dar nu ca fiinde, deci nu întrucît sînt sisteme tetradice transmutaţionale constituite printr-un flux informaţional intern, ci prin înseşi ideile a căror mişcare constituie acest flux, idei care pătrund în propriul nostru sistem autarhic prin relaţii accidentale intersistemice. Dacă firea nu ne afectează este pentru

că orice idee „străină“ ne perturbă propriul circuit esențial aparține deja unui alt fiind și este „văzută“ ca venind de la acesta. Nu există în fire nici o idee care să nu intre în constituția esențială a unui fiind anume, ci s-o anunțe exclusiv pe ea. În aceasta constă, la drept vorbind, ecranarea firii sub fiinde. Întotdeauna, mesajul vine de la ele. Cele sesizate sînt fiindele. Ele ne afectează (ne fac să avem parte de un aspect sau altul al celor ce sînt). Ele se manifestă pentru noi. Ceea ce nu înseamnă că sînt mai puțin *manifestare* în ele înseele decît firea — care, în ce o privește, ar fi *numai* manifestare. Distincția dintre fire în sens de manifestare, de prezentare (sens verbal) și fiind ca manifest, prezent (sens nominal) este fără temei. Atît firea cît și fiindele constă într-o mișcare de dezvăluire prin care se pun pe sine ca dezvăluite. Dezvăluirea nu este pentru om, ci pentru sine. Pentru om însă, dezvăluite sînt numai fiindele. Ceea ce lasă loc jocului interpretării, înclinată să vadă în fire doar orizontul dezvăluirii. În această optică, metafizica ar fi atunci preocupare exclusivă pentru dezvăluite („lucruri“ prezente), în defavoarea dezvăluirii (adică a prezentării), ce ar rămîne uitată, uitarea ei fiind apoi la rîndul ei uitată.

11.2. *Esența metafizicii în perspectiva diferenței ontohenice.* — Dar dacă metafizica nu constă în această atît de mult incriminată ocultare a firii de către celălalt termen al diferenței ontologice — fiindul —, atunci în ce constă ea ? În uitarea a ceea ce este cu adevărat *epekeina* (dincolo) — dar nu de fiinde, ci *epekeina tes ousias* : dincolo de ființare, atît în sens de fire cît și în sens de fiind ; dincolo de fire și de fiind ; dincolo de diferența ontologică în act, adică de lume ; dincolo de palierul ontic al naturii. Ceea ce este uitat în această uitare este uitarea însăși : *lethe* din *aletheia* ; ceva care prin natura sa se ascunde, refuză să se manifeste, pentru că nu este idee — ci participare.

Evenimentul nașterii metafizicii — căci un astfel de eveniment s-a produs, într-un moment precis al istoriei filosofiei — constă în obnubilarea planului deontic al naturii, în favoarea complementului său ontic ; în ecrana-

rea Unu-lui de către ambii termeni ai diferenței ontologice : firea și fiindul, în identitatea și diferența lor. Dar în lipsa unei viziuni complete a *physis*-ului, înțeles ca o complementaritate participial-ideală între *Hen* și *Panta*, diferența onto-logică se substituie permanent diferenței onto-henice, făcînd ca depășirea metafizicii, căreia îi este caracteristică tocmai obnubilarea bipartiției naturii, să rămînă un efort eșuat, tradus în secularizarea ontologică a unei aspirații, la drept vorbind, mistice : aceea de regăsire a *Sacrului*, cunoscut în filosofie încă din aurora ei presocratică sub numele de *Unu*.

11.3. *Motivația depășirii.* — Înțelegerea esenței metafizicii este o condiție *sine qua non* a depășirii sale. Dar înainte de orice este nevoie de o motivație a acestei tentative. Pentru ce trebuie depășită metafizica ? De ce constituie acesta un imperativ ?

Răspunsul lui Heidegger este că îndepărtarea modului metafizic de reprezentare este necesară pentru a evada din nihilism, a cărui esență constă în uitarea firii, în părăsirea omului departe de fire. Abandonat în vidul creat prin retragerea firii, care nu i se mai destină decît înveșmîntată (de fapt ascunsă) în vălul neantului, omul nu se mai preocupă decît de fiind, pe care și-l *reprezintă* sub forma lipsită de adevăr a realului și obiectelor. El se înstăpînește pe ne-lumea *(Un-welt)* devenită pustie de fire „rătăcind de-a lungul deșerturilor pămîntului răvășit" *(Die Überwindung der Metaphysik)*. *Dasein* însuși este cel ce răvășește pămîntul și îl devastează, întrucît, ascunsă în neant și uitată, firea i se destină încă — și chiar cu atît mai imperativ cu cît apelul ei este mai puțin conștientizat —, i se destină, anume, ca *voință de voință* : ca voință care se vrea pe ea însăși.

11.3.1. *Homo metaphysicus.* — Aflat sub imperiul voluntarismului necondiționat ca în puterea unui spirit al răului, *homo metaphysicus*, care s-a înțeles întotdeauna pe sine în perspectiva opoziției dintre sensibil și suprasensibil, ca *animal* (sensibil) — *rationale* (suprasensibil), scoate acum la lumină latențele îndelung gestante ale acestei răstălmăciri a esenței sale. Obiectivarea fiindului

intramundan, implicată în raportarea metafizică la lume, devine acum absolută. Ea era inițial o *repraesentatio*: *Vor-stellen*, adică punere a obiectului în fața *(ob)* subiectului, înțeles mai întîi ca *ego cogito*, apoi ca unitate originar sintetică a apercepției transcendentale (și în acest sens ca esență a obiectului, ca obiectitate). Acum, în stadiul terminal al metafizicii, activismul voluntarist ajunge să nu mai vadă în lucruri decît ceva ce trebuie lucrat. „Munca accede la rangul metafizic al obiectivării necondiționate a oricărui lucru prezent" *(Die Überwindung der Metaphysik)*. *Animal rationale* se transformă în vită de muncă. Prins în vîrtejul fabricațiilor sale, omul răspunde exclusivității manifestării fiindului *calculînd* și *organizînd* dominația asupra acestuia, într-un proces de muncă ce se vrea pe sine dementțial, fără sens și fără sfîrșit, fără regulă și fără măsură. El produce pentru a produce, devastînd pămîntul în activismul său febril, năruind lumea în care nu mai vede decît un „stoc" *(Bestand)* de resurse pe care le poate prelucra. El însuși își apare drept „cea mai importantă dintre materiile prime" (op. cit., XXVI). Uzajul pe care el îl face de fiind *(Nutzung)* devine uzură a fiindului *(Vernutzung)*. „Voința de voință se instalează în fiind ca anarhie a catastrofelor" (ibid., XXIII). „Războaiele mondiale și aspectul lor totalitar sînt numai consecințele abandonării (omului) departe de fire" (ibid., XXVI). „Dincolo de război și pace domnește rătăcirea *(Irrnis)*: omul este împins din toate părțile și antrenat departe de Secret, către ceea ce *are curs*; tras dintr-un lucru curent în altul, el trece în afara tainei" (ibid.).

11.3.2. *Era tehnicii*. — Catastrofa planetară în care totul se precipită către neant poartă numele de „eră a tehnicii". Este o vîrstă a lumii dominată de nihilism, în care rătăcirea ignoră orice adevăr al firii, învîrtindu-se în cercul vicios al uzurii pentru consum. Esența tehnicii, asupra căreia Heidegger insistă îndelung, este chiar esența metafizicii ajunsă la împlinirea tuturor posibilităților sale. De la început și constant, metafizica a fost ocultarea progresivă a firii, ecranarea ei de către fiind — un nihilism în marș. Ea își atinge marginile atunci

cînd firea este complet uitată. Nihilismul desăvîrşit, prin care metafizica îşi exhibă decrepitudinea, se înstăpîneşte pe indigenţa omului ce a pierdut din vedere firea, raportîndu-l exclusiv la fiind într-un „travaliu eficace care prin planuri şi calcule constituie fonduri“ *(Die Überwindung der Metaphysik,* XI).

Tehnica nu este o creaţie a omului, ci expresia firii însăşi, care ascunsă în neant îşi exercită dominaţia tiranică sub forma voinţei de voinţă, de care ţine supremaţia absolută a raţiunii calculatoare. Părăsit de fire şi nemaiavînd destin, omul se consumă pe el însuşi consumînd fiindul pentru fabricaţiile tehnicii. Fiindul însuşi face presiuni asupra lui pentru a fi consumat prin uzură. Acţiunea operantă se află peste tot. Este o eră a uzurii, în beneficiul producerii tehnice care calculează şi organizează totul într-o acţiune fără scop — dacă uzura tuturor „materiilor prime“ nu este considerată scop în sine. Fără a şti, tehnica, aflată în raport cu vidul firii, organizează uzura fără rezerve a fiindului — „în serviciul punerii în siguranţă a vidului creat prin abandonul departe de fire“ (ibid., XXVI). Prin aceasta, voinţa, ca mod ocultat al firii, se vrea pe ea însăşi. Pentru omul ce rătăceşte ignorînd orice adevăr al firii, deşerturile pămîntului devastat nu trebuie să servească însă decît la asigurarea dominaţiei sale asupra lor. El le organizează penuria, ascultînd de voinţa de voinţă instalată în tehnică. Fiindele nu mai sînt pentru el decît incitaţie la acţiune : obiecte oferite acţiunii, asupra cărora o acţiune se poate exercita. (Heidegger însuşi nu a văzut în lucruri decît „unelte“ : *Zeuge,* aflate la îndemîna omului *(zuhanden),* ca tot atîtea invitaţii de *a face ceva* cu ele. El nu a retractat niciodată, explicit, teza că o „lăsare să fie“ a fiindului aşa cum este el cu adevărat îl pune în lumină ca *Zuhandenheit).*

11.4. *Scenariul unei ontologii a mîntuirii.* — Această imagine apocaliptică descrie căderea omului în păcat ; dezerţiunea sa de la propria-i menire, care este aceea de „păstor al firii, cel care o veghează“ *(Die Überwindung der Metaphysik,* XXVI). Păcatul este uitarea firii şi rătăcirea departe de ea, în fiind. Depăşirea metafizicii

înseamnă ieşirea din acest infern, eliberarea din el — *mîntuirea*, prin regăsirea firii ca fire, insistenţa în ea şi abandonarea în largul ei degajat de fiinde.

Prin tot acest scenariu arhetipal se străvede schema mistică a salvării, căreia oscilaţia între termenii diferenţei ontologice nu-i este decît dublul fantomatic, laicizat. Răul este, pentru spiritul religios, pierderea în multiplicitate — iar mîntuirea constă în unificarea cu Unul. Cei doi poli ai dimensiunii diametrale sînt pentru mistic: *Unul şi multiplul*. La Heidegger, ei devin *firea şi fiindul*. Fiindul este întotdeauna multiplu: *ta onta*. Cît despre fire, ea nu este *una* decît numeric. În ea însăşi, firea posedă o structură tetradică, tetrapartită, iar esenţa ei constă în mulţimea infinită a tuturor ideilor.

Firea nu este Unul decît pentru metafizică. Şi tot numai pentru metafizică, *esse est Deus*. Mîntuirea rezidă pentru ea în legătura cu firea însăşi, degajată de multiplicitatea fiindelor. Această mîntuire este însă iluzorie, pentru că salvarea nu poate fi găsită decît în Dumnezeu. Iar *„Gott ist Eines"* — cum spune Meister Eckhart. El este un „dincolo de fiinţare" *(epekeina tes ousias)*, intangibil pentru orice formă de ontologie, fie ea chiar şi fenomenologică.

11.4.1. *Sacrificiul.* — Renunţarea la lume, adică la multiplicitate, constituie esenţa sacrificiului, prin care mîntuirea devine posibilă. Heidegger cere şi el acest sacrificiu, pentru ca „omul să aparţină firii" *(Was ist Metaphysik, Vorwort)*. Pentru dînsul, „sacrificul este *despărţirea* de fiind pe drumul către păstrarea şi adeverirea *bunăvoinţei firii*" *(Was ist Metaphysik, Nachwort)*. Firea „creează *nevoia* ce se împlineşte în libertatea sacrificiului" (ibid.). „Sacrificiul este *risipirea de sine* prin dăruire a fiinţei umane, o risipire care este liberă de orice constrîngere, deoarece se naşte din *abisul libertăţii*" (ibid.). „În sacrificiu survine *recunoştinţa ascunsă*, singura care onorează *generozitatea* cu care firea s-a dăruit esenţei omului în gîndire" (ibid.). *„Bunăvoinţa firii* acordă omului, prin relaţia deschisă cu ea însăşi, *nobleţea sărăciei* în care *libertatea sacrificiului* îşi ascunde comoara esenţei sale" (ibid.). „Dorinţa pătimaşă de a avea

scopuri tulbură *limpezimea sfielii* deschisă către teamă, acea sfială proprie spiritului de sacrificiu ce a reușit să se așeze *în vecinătatea indestructibilului*" (ibid.).

11.4.2. *Corespondențe mistico-ontologice.* — Toate cuvintele subliniate în textele citate mai sus au cîte un corespondent mistic. „Despărțirea de fiind" este renunțarea la lume, proprie celor care nu caută știința, ci mîntuirea ; care nu explică lumea, ci se explică cu ea. Multiplicitatea și alteritatea, separarea și opoziția trebuie să dispară pentru vizionarul care vrea să fie una cu Unul. Fiindul trebuie să dispară pentru el. *„Cel ce a părăsit în acest fel toate lucrurile,* spune Meister Eckhart, sub înfățișarea lor cea mai joasă, acolo unde ele sînt perisabile, le va regăsi în Dumnezeu" *(Schriften und Predigten,* ed. Büttner, I, 141).

„Bunăvoința firii" corespunde actului de grație prin care Dumnezeu se dăruiește sufletului, îl vizitează în interioritatea sa cea mai intimă, fără ca acest dar să fie meritat sau să poată fi provocat prin ceva, ci numai așteptat, într-o lungă pregătire răbdătoare, care este ruga. Mistica poate fi echivalată cu această experiență a grației. „Totul este al său și nimic de la tine. Ceea ce Dumnezeu făptuiește, ia în primire ca pe al lui, nu ca pe al tău" (Meister Eckhart, în *Deutsche Mystiker des XIV Jahrhundert,* ed. Pfeiffer, 22, 4). Grația este cea care mîntuiește. Ea eliberează. Este nevoie de un act de grație pentru ca omul să fie salvat, deoarece „Dumnezeu este cel care lucrează în voi" (Sf. Pavel, *Fil.* 2, 12—13).

„Risipirea de sine" se realizează în mistică sub forma sentimentului „stării de creatură" (vezi Rudolf Otto, *Das Heilige)* — prin care omul cunoaște că în fața Creatorului său nu este decît pulbere și neant. Grația eliberatoare cere de la om ca el să se neantizeze absolut în calitate de creatură, pentru a putea fi nu numai unit, ci una cu Unul unic unitor *(Deitas, Gottheit).* „Abisul libertății" este fundamentul fără fundament al Unu-lui care dă firea, al Dumnezeului ziditor, a cărui singură faptă constă în zidirea ființării. El reprezintă fundamentul ultim — și prin aceasta un abis. În el, ca instanță

deontică, normativă, se află libertatea. Căci el își pune singur regulile și legile de care propria sa fire ascultă. Libertatea lui este *auto-nomia* lăuntrică, iar omul scufundat în acest abis locuiește în libertate.

Dăruindu-și sufletul sufletului lumii, care i se dăruiește într-un act de grație, omul își manifestă „recunoștința ascunsă". El simte această recunoștință, iar sentimentul său este cunoașterea faptului că a fost salvat, prin „bunăvoința" Unu-lui unic unitor, a cărui unificare este iubire infinită.

„Noblețea sărăciei" omului care a renunțat la întreaga lume și chiar la el însuși, pentru a sărbători astfel sabbatul interior al lui *„vacare Deo"*, poartă la Eckhart numele de *homo nobilis*. Este nobil omul care-și cunoaște originea. Adevărata noblețe constă în cunoașterea adevăratei origini. Iar aceasta este Unul, pe care omul îl cunoaște în indigența simplității, liber de orice distincție, de orice multiplicitate, în întregime retras din toate lucrurile, devenit una cu Unul *sine modis*. Heideggerianul *homo humanus* se vrea o replică ontologică la acest personaj mistic. Dar omul care veghează firea și este păstorul ei sărac nu poate fi nici nobil, nici mîntuit ; aceasta pentru că firea nu este origine a nimic, ci doar întregul a ceea ce provine din origine. Originea este impersonalul *„Es"* din *„Es gibt Sein, Es gibt Zeit"* — impersonal pentru că este unu, simplu, fără cunoscător și fără cunoscut.

„Limpezimea sfielii" vrea să corespundă umilinței clarvăzătoare ce compensează orgoliul nemăsurat al misticului, care vrea să fie Dumnezeu însuși. Umilința este virtutea cardinală a omului nobil, care-l cunoaște pe Dumnezeu unificîndu-se cu Unul. Aceasta pretinde anihilarea individualității sale. „Aveți grijă ca Dumnezeu să crească în ochii voștri". Această cerință a Apostolului este deviza sa. Maiestatea divină este accesibilă individului numai într-o *anihilatio* a individualității sale ; esența umilinței constă în sentimentul nulității totale a propriei ființe.

Această cunoaștere supremă se dă într-un sentiment de „spaimă și cutremur" în fața misterului, care la Heidegger devine *Angst* (angoasă metafizică) în fața ne-

antului, echivalent cu firea (care *nu este* fiindul). „Lucrați la mîntuirea voastră cu spaimă și cutremur... Căci Dumnezeu este cel care făptuiește în voi" — spune Sf. Pavel *(Fil.*, 2, 12—13). Dar Unul în calitate de *mysterium tremendum* nu este taină în sensul în care firea este. Heidegger spune că „firea rămîne absentă de o manieră ciudată. Ea se tăinuiește; se menține într-o retragere voalată, care se voalează ea însăși. Într-o asemenea voalare constă esența uitării" *(Zur Seinsfrage).* Firea este însă în sine însăși dezvăluire; manifestare; fenomenalizare. Ea constituie palierul ideal al naturii, în care totul este manifest — este aspect *(eidos).* Afirmația că „uitarea este consubstanțială firii" (ibid.) nu se susține. Firea se poate ascunde doar *pentru om,* rămînînd însă, permanent și integral, netăinuire în sine.

Dar chiar și atunci, cînd ea se ascunde și devine astfel „mister", în stadiul terminal al metafizicii care „își supraviețuiește" după ce și-a realizat toate posibilitățile, firea continuă să se destine omului, ca voință de voință. Și nu se vede pentru ce voința de voință ar fi mai ascunsă privirilor sale decît voința de putere sau decît „simpla" voință, ori decît alte moduri în care firea se destină. Neantul în care ea se învăluie acum este un fals neant. Firea este mereu — și ea rămîne prezentă omului sub chipul poruncii necondiționate pe care i-o adresează de a făptui pentru a făptui. Angoasa metafizică este de aceea numai *Ersatz*-ul ontologic al tonalității afective mistice — de spaimă în fața transcendentului numinos, care este în sine *orgé*: urgie. Firea nu are de ce să sperie, nici măcar atunci cînd se prezintă ca neant (dacă acest lucru este totuși posibil). Ea este indestructibilă, așa cum o consideră Heidegger însuși, vorbind despre „spiritul de sacrificiu ce a îndrăznit să se așeze în vecinătatea indestructibilului" *(Was ist Metaphysik, Nachwort).* Or, pierderea ființei este singurul motiv de angoasă. În veritabila spaimă și cutremurare însă, ceea ce se dă cunoașterii sufletului nu este neantul, ci pozitivitatea punerii primordiale însăși.

11.5. *Depășirea metafizicii — o soteriologie desacralizată.* — Ideea unei ontologii a mîntuirii, încercată și

de Fichte înaintea lui Heidegger, conține în ea germenul unui eșec necesar. Salvarea nu poate fi obținută decît în Dumnezeu, cu Dumnezeu și prin Dumnezeu. Heidegger însă nici măcar nu reia tezele fichteene, care repetă, în fond, poziția scolastică : *Esse est Deus.* Idealul soteriologic imaginat de el constă în depășirea fiindului către fire. Atît. Dumnezeu nu are ce căuta aici. Heidegger nu echivalează niciodată firea pe care o caută cu Divinul — ci se menține într-o rezervă obstinată pe această temă.

11.5.1. *Negarea sufletului prin contestarea conștiinței morale.* — Dar acolo unde el se pronunță este în privința sufletului. *Dasein* nu are suflet, așa cum nu are nici corp. Nicăieri în analitica existențială, prin baleiajul făcut totalității constituției esențiale a omului, nu este pus în lumină ceva care să poată fi numit suflet. Or, sufletul și Dumnezeu constituie o unitate. Meister Eckhart o spune explicit : „Dumnezeu este același Unu care sînt eu însumi" (*Schriften und Predigten,* ed. Büttner, II, 88) ; „Așa cum divinitatea este fără nume și departe de orice apelativ, tot așa este și sufletul fără nume. Căci el este același lucru cu Dumnezeu" (ibid, II, 209).

Heidegger neagă sufletul, în mod expres, în acele paragrafe din *Sein und Zeit* în care tratează despre conștiința morală, singura în care autoritatea moralei s-ar putea întemeia cu adevărat. Această conștiință este „glasul sufletului", care discriminează între bine și rău, fundamentînd astfel, în interioritatea cea mai intimă a omului, în însuși arheul său, sistemul prescripțiilor necondiționat valabile. În deșertul metafizicii, lipsit de Unu — „soarele Binelui", cum îl numește Platon —, glasul sufletului rămîne însă o apă a morților. Încercarea de a deduce adevărurile morale particulare într-un sistem etic dat se lovește aici inevitabil de obnubilarea principiului unic, singurul care poate legitima adeziunea umană la un ansamblu anumit de drepturi și datorii, oricare ar fi bizara lor evidență interioară.

Neputința flagrantă de a funda natural morala l-a împins pe Nietzsche, în clipa supremei lucidități a me-

tafizicii, să se ridice deasupra distincţiilor dintre bine şi rău şi să justifice supraomul prin exaltarea valorilor vitale, care substituie pentru el adevărurile moralei, denunţate ca simple prejudecăţi. Dar această atitudine pragmatică are la rîndul ei nevoie de teoretizare, de un examen riguros al orizontului întregii existenţe, care să probeze că o eventuală conştiinţă a binelui şi a răului, o conştiinţă a datoriei şi adevărului moral, nu numai că este inferioară valoric altor interese ale omului, dar nici nu se găseşte în cîmpul său existenţial.

Amoralismul metafizic nu devine perfect decît atunci cînd îşi pune pe cap coroana acestei justificări filosofice — care este altceva decît simpla enunţare a moralei stăpînilor şi a sclavilor, a subomului şi a supraomului. A extirpa punctul de vedere moral din înţelegerea pe care omul o are despre lume şi despre el însuşi înseamnă, propriu vorbind, a dovedi irefutabil că nu există, printre toate componentele structurii sale esenţiale, nici una care să poată servi drept principiu deducţiei normelor lui comportamentale — şi că orice distincţie dintre bine şi rău este o convenţie, orice datorie morală este o prejudecată şi orice sentiment de vinovăţie sau satisfacţie, de mustrare sau de împăcare cu sine nu se datorează conştiinţei bune sau rele, ci unor habitudini de comportament inculcate bunului-simţ vulgar.

11.5.1.1. *Amoralismul radical al analiticii existenţiale.* — Sarcina fundamentării acestui amoralism radical, prin explorarea întregului orizont ontico-ontologic al omului — examen întreprins însă, aşa cum s-a văzut, în cu totul alte scopuri — şi-a asumat-o Heidegger, în *analitica existenţială* a lui *Dasein*. Sub acest nume el vizează constituţia *numai existenţială* a omului (singura pe care metafizica o cunoaşte) — aşadar numai palierul său ontic, cu ablaţia dimensiunii sale deontice, în care sufletul este localizat. Cu aceasta, succesul acţiunii de demoliţie a moralei era asigurat încă din start, prin chiar limitarea cadrului în care este pusă problema.

Întregul comportament al lui *Dasein* se desfăşoară în planul ontic. Sinele *(das Selbst)* despre care vorbeşte Heidegger nu este cîtuşi de puţin *propriul* sufletului,

mulţimea finită de idei care fuzionează în nucleul deontic al omului, ci un „existenţial", adică o determinaţie a structurii existenţiale proprii, luată în integritatea ei. Ipseitatea sau sineitatea *(die Selbstheit)* constă în propriul sistem ontic, existenţial, către care omul se întoarce şi de care devine conştient cînd se recuperează din derelicţia în care, aruncat fiind printre lucruri, era preocupat numai de ele.

Conştiinţa despre care Heidegger vorbeşte totuşi nu este o conştiinţă morală. Ea îl reorientează numai pe *Dasein,* întorcîndu-l cu faţa către el însuşi, adică la propriul sistem al componentelor lui fiinde. Ea vorbeşte plecînd de la datorie — dar datoria este aici numai obligativitatea resimţită de *Dasein* de a se reîntoarce din derelicţie la sine însuşi, de a se recupera pe sine din pierderea în inautenticitatea cotidiană impersonal-neutră, afirmîndu-se în cîmpul ontic ca un fiind particular care se distinge pe sine de celelalte fiinde. Redusă la atît, datoria îşi pierde chiar şi numai aparenţa de obligaţie morală, de normă deontică ; ea nu mai permite şi nu mai interzice nimic bun sau rău. Este detaşată din relaţia cu justiţia sufletului. Despre greşeli morale mai vorbeşte numai omul inautentic *(das Man),* dar numai pentru a se eschiva de la datoria autentică de a fi el însuşi, ceea ce implică : de a fi paznic al firii.

11.6. *Fundamentele deontice ale moralei.* — Analitica existenţială, care ignoră şi neagă sufletul omului, este în mod necesar amorală. Şi reciproc : amoralitatea ei denotă că ea neagă şi ignoră sufletul, guvernat de legi de composibilitate armonică puse prin el însuşi. Rămas orb în faţa nivelului deontic al naturii, nihilismul metafizic de toate formele — şi căruia Heidegger i se aliniază — nu poate cunoaşte pozitivitatea dată prin armonia primordială şi cunoscută efectiv de suflet ca *bună,* în sentimentul de pace care anunţă imanenţa binelui, instalarea echilibrului armonic, — nici dizarmonia la fel de pozitivă cu care echivalează *răul.*

Ideile se leagă între ele în modalităţi determinate de participare, care sînt aşa-numitele „legi" morale — de fapt *reguli* ale sufletului, care se exprimă în fire ca

legi ale naturii. Conştiinţa morală este cunoaşterea prin sentiment a consonanţei sau a disonanţei din arheu, a respectării sau nerespectării „legităţilor" armonice. Ea este cunoaşterea pozitivităţii însăşi. Datul primordial *insistă* (şi aceasta este adevărata *Innigkeit)* în modalitatea armonizării prescripţiilor sale, ca instanţă normativă supremă, de natură participială. *Aceasta* este *justificaţia* lui Dumnezeu, Unul ca *Dike,* despre care sufletul individual posedă o evidenţă interioară imediată. Legile moralei sînt experimentate de om ca poruncă a sufletului, care discriminează fără greş între bine şi rău, între armonie şi dizarmonie, alegînd întotdeauna binele în calitate de armonizare a propriilor sale prescripţii. Încălcarea acestui imperativ categoric (singurul care îşi merită numele) reprezintă întotdeauna uitarea lui Dumnezeu şi cecitate faţă de glasul conştiinţei morale, care cheamă permanent către bine.

11.6.1. *Originea negativităţii în datoria morală* — Heidegger consideră că *datoria* este un predicat al lui „eu sînt" — prin urmare ceva eminamente ontic. „Eu sînt dator" semnifică pentru *Dasein* numai faptul că el *trebuie* să se recîştige pe sine însuşi din pierderea în inautenticitatea existenţei cotidiene. Ceea ce este resimţit ca datorie rezultă însă din lezarea unei revendicări morale. Datoria morală este conştiinţa afectivă a încălcării prescripţiilor sufletului. „Eu sînt dator" vrea să spună : eu sînt un suflet determinat ca nucleu de relaţii armonice, care am conştiinţa că prescripţiile participiale care mă constituie *nu* sînt respectate. Datoria conţine într-adevăr o negativitate, nu NU ! — aşa cum şi Heidegger afirmă ; dar aceasta nu se referă la „chemarea Grijii din neliniştea lui a-fi-în-lume, care îl convoacă pe *Dasein* pentru putinţa absolut proprie de a fi dator" *(Sein und Zeit,* § 59) ; nu este un NU aparţinînd sensului existenţial al derelicţiei ; ci negativitatea datoriei se referă la încălcarea regulilor de compunere armonică a ideilor în suflet, care comportă permisiuni şi restricţii.

Este prea mult spus că vocea conştiinţei morale vorbeşte plecînd de la datorie. Starea naturală a sufletului — singura care domneşte în sufletul lumii — este aceea

de armonie, de echilibru, de pace. Conştiinţa morală cunoaşte în primul rînd aceasta. Ea este împăcată, fără a fi fariseică. Fuzionînd cu Unul, misticul atinge întotdeauna armonia. Şi chiar în rugă, în care un cunoscător şi un cunoscut, un vizitator şi un vizitat se mai disting încă, pacea, împăcarea cu sine, poate fi resimţită fără a fi condamnabilă, ca suficienţă morală. Ea este un sentiment prin care se cunoaşte aducerea în consonanţă a prescripţiilor deontice.

În ce priveşte originea negativităţii, detectabilă în datorie, ea trebuie căutată tot în suflet. Heidegger nu poate recurge nici în acest caz decît la relaţia omului cu firea. Neantul *(das Nichts)* este pentru el „negarea totalităţii fiindelor, este ne-fiinţarea în chip absolut" *(Was ist Metaphysik)*. Această negare *(Verneinung)* constă cu adevărat într-o nimicire *(Nichtung)*, înţeleasă ca „faptul că totalitatea fiindelor se îndepărtează" (ibid.). Ceea ce este negat *(das Verneinte)*, adică fiindul ca fiind, se afirmă ca atare pe fondul negativităţii *(Verneintheit)* firii, în calitate de negativ *(Nichthafte)* cu totul altul decît pozitivitatea fiindului. Originea „nu"-ului s-ar afla în angoasa metafizică. Ea revelează neantul, care îl aduce pe *Dasein* în faţa fiindului ca fiind. „Abia în noaptea clară a neantului, ivit odată cu angoasa, se produce deschiderea originară *(Offenheit)* a fiindului ca fiind : faptul că el este ceva ce este — iar nu nimic" (ibid.).

Negativitatea are însă o origine cu mult mai înaltă, invizibilă în perspectiva diferenţei ontologice. Onto-henic vorbind, ea constă în respingerea ideilor care pătrund din lume în sufletul individual, finit, pe temeiul incongruenţei lor, ce încalcă regulile de composibilitate armonică. Sufletul funcţionează ca un discriminator. Potrivit imperativelor armoniei, în care el constă, anumite idei străine pot fi integrate în arheu, iar altele sînt respinse. „Nu"-ul este, originar, un răspuns negativ, de respingere, a unor idei disonante care pătrund în arheu ca urmare a relaţiilor accidentale stabilite în cîmpul ontic. Negarea este cunoscută iniţial afectiv, ca datorie, rezultînd din neîndeplinirea unei norme proclamată de conştiinţa morală. Nuanţele caracteristice datoriei : „a fi da-

tor lui...", „a fi răspunzător de...", „a fi cauza..." sînt proprii comportamentului care *nu* a respectat, ci a încălcat regulile de compunere armonică.

Neîndeplinirea normei proclamate de conştiinţa morală echivalează cu refuzul integrării anumitor idei în arheu, care le respinge ca fiind contrare naturii sale. La rădăcina negativităţii stă sentimentul de rău — răul ca *malum* —, care survine în calitate de *privatio boni*, dacă prin *bonum* înţelegem *ceea-ce-trebuie*, adică armonizarea ideilor într-o unitate deontică.

11.6.2. *Întemeierea logicii pe libertatea iraţională.* — Răul moral, pe care Heidegger îl neagă odată cu conştiinţa morală, odată cu sufletul, odată cu Dumnezeu, se află la baza tuturor negaţiilor logicii, după cum binele constituie rădăcina afirmaţiilor acesteia. Libertatea sufletului, care fără nici o altă instanţă mai înaltă (fără alt fundament) permite, în calitate de nucleu participial armonic, integrarea în el a unor idei, spunînd NU altora ; această libertate de acceptare sau respingere ce apare ca alegerea liberă a unor posibilităţi (dacă posibil este ceea ce este necontradictoriu în sensul că este consonant) se află la baza gîndirii logico-conceptuale, ca abis al libertăţii în care omul insistă. O libertate care înseamnă autonomie : punerea, de către sine însuşi *(auto)* a propriilor *nomoi* (reguli de conduită), ca participări determinate între ideile anume care compun sufletul. În acest fel înţeleasă, morala stă la temelia logicii.

Este evident că moralitatea, bine sesizată, este indisociabilă de spiritul religios — şi îndeosebi de cel mistic ; un fapt istoriceşte permanent constabil, dar rămas neexplicat în perspectiva metafizicii nihiliste. Ceea ce nu împiedică raţiunea, atunci cînd ajunge să domine singură întreaga scenă, să nege originea din care ea însăşi se trage şi s-o repudieze laolaltă cu tot... iraţionalismul. Făcînd aceasta, ea uzează însă de puterea de a nega pe care tocmai armonia originară i-a dat-o.

AL TREILEA PALIER AL ANALITICII EXISTENȚIALE

Temporalitatea

1. *Temporalitatea ca sens ontologic al Grijii.* — Cel de al treilea palier al determinării statutului ontologic al lui *Dasein* implică problematica temporalității. Într-o primă abordare, constituția esențială a omului a fost sesizată ca *In-der-Welt-sein* : „A-fi-în-lume". Această formulă rezumă teza directoare a întregii filosofii heideggeriene, potrivit căreia esența omului constă în existența sa.

Fiindul care este în modul lui „a-fi-în-lume" este fiindul existent, adică cel deschis pentru deschiderea firii. „În *Sein und Zeit,* denumirea *existență* este folosită în exclusivitate pentru a desemna firea omului" *(Was ist Metaphysik, Vorwort).*

Das Wesen des Menschen (sau *Dasein)* astfel înțeleasă interzice ca omul să fie pus aparte, pentru el însuși — și abia apoi să fie conexat cu firea. „Omul trebuie smuls pretinsului său în sine și pentru sine, deoarece există deja în firea omului relația cu ceea ce este determinat ca fire" *(Zur Seinsfrage).* Lipsit de interioritate autentică, omul insistă în el însuși existînd. El este „într-însul" fiind „în afara" sa. Acest joc al in-sistenței și al ek-sistenței, devenite interșanjabile („Acel ceva ce trebuie gîndit în cuvîntul *existență*... ar putea fi desemnat cel mai frumos prin cuvîntul insistență" — *Was ist Metaphysik, Vorwort)* înconjoară cu un halou de ambiguitate transpunerea ontologică a schemei mistice pe care Heidegger o prea de la Meister Eckhart. Ek-sistînd, omul in-sistă în el însuși — dar o face in-sistînd de fapt în fire. La rîndul ei, firea există, exact în același sens

ca și omul. „Esența firii stă în raportul ei cu ființa umană“ *(Zur Seinsfrage)*. Firea *este* ca fire prezentă ființei omului. „A-fi-prezent (adică firea), în calitate de a-fi-prezent, este de fiecare dată a-fi-prezent firii omului, în măsura în care, de fiecare dată, firea prezentă este chemarea ce cheamă firea omului“ (ibid.).

A-fi-în-lume reprezintă așadar un nume dat ek-sistenței, înțeleasă ca „întrapartenența Apelului și a Ascultării“ (ibid.). Existînd, adică „luînd în primire“ firea, veghind-o, fiind păstrătorul ei — de fapt făcînd un schimb informațional cu firea —, „omul *este* el însuși — dar nu el *în sine*, și absolut deloc *prin sine* însuși“ (ibid.).

Pe al doilea palier al analiticii existențiale, *In-der-Welt-sein* se precizează, detaliindu-se, ca *Sorge* : GRIJA. Aceasta vrea să spună : omul este o *existență (Sich-vor-weg-sein)*, care este totodată facticitate *(im Schon-sein-in-der-Welt)* și *stare de decădere (als Sein-bei-innerweltlich begegnendem Seienden)*.

Sensul ontologic al acestei Griji o constituie *temporalitatea*. Ceea ce semnifică : Grija este modul de a fi al lui *Dasein*, singurul fiind care există. El există ek-sistînd, adică insistînd, „situîndu-se ferm în acel *în-afară* și în acel *aici* al stării de netăinuire *(Unverborgenheit)*, prin care firea însăși ființează în chip esențial“ *(Was ist Metaphysik, Vorwort)*. Situarea fermă în deschisul firii *(Offenständigkeit)* și „suportarea“ acestei situări constituie Grija. *Sorge* este deci o luare în primire și o păstrare a „adevărului firii“ ; a ceea ce este esențial în fire — prin urmare, a firii însăși.

1.1. *Timpul — o denumire prealabilă dată adevărului firii.* — Or, ce este esențial în fire ? Faptul că ea *se prezintă* — anume, se prezintă omului, determinat ca Grijă (de către fire). Din acest motiv, „*Firea* nu este, în *Sein und Zeit*, altceva decît *timp*, în măsura în care *timpul* este utilizat ca denumire premergătoare pentru adevărul firii“ *(Was ist Metaphysik, Vorwort)*.

Aceasta este deci celula germinativă a interpretării heideggeriene a timpului : *die Zeit* reprezintă „o denumire premergătoare, care abia urmează a fi gîndită“

(ibid.) pentru adevărul firii, adică pentru dezvăluirea acesteia. Această dezvăluire este dezvăluire făcută omului. Numai lui i se prezintă firea, iar el nu este altceva decît cel ce asistă la prezentarea firii-lume. El este astfel singurul fiind care se temporalizează — recepționînd temporalitatea. Prin urmare, *Grija*, ca *Sein des Daseins*, are sensul ontologic de temporalitate *(Zeitlichkeit)*, deoarece firea omului este însăși firea, în sens de prezentare a ceea ce este prezent.

1.2. *Interpretarea onto-henică a prezentării.* — Heidegger face cu virtuozitate variații dezinvolte pe tema prezentării, scriindu-i numele cînd într-un cuvînt *(Anwesen)*, cînd în două *(An-wesen*, tradus de G. Liiceanu prin „ajungere-la-prezență-care-pune-în-loc-esența") și derivînd din forma de bază, infinitivală, o numeroasă familie de flexiuni verbal-nominale: *anwesen, an-wesen, Anwesende, An-wesende, Anwesenheit, Anwesung* ș.a., care în intenția lui ar explicita ce înțelegeau grecii despre fire: „Fiindul era sesizat de greci, în firea sa, ca *Anwesenheit (ousia, parousia)*" *(Sein und Zeit*, § 6). Lăsînd la o parte faptul — important însă — că afirmația sa nu are acoperire în textele vechilor gînditori greci, anteriori lui Platon, ceea ce se impune atenției este uzajul nediferențiat pe care Heidegger îl face de cuvîntul PREZENTARE. Aceasta în ciuda bogăției inspirației sale semantico-morfologice.

În perspectiva diferenței onto-henice, proprie meditației trans-metafizice asupra naturii și lucrului natural, tot ce insistă *în sine* la nivel deontic există *pentru sine* pe palierul ontic, complementar primului. Această existență este o *prezentare cvadruplă*, corespunzătoare structurii tetradice a firii și a fiindului. În fiecare din cele patru elemente ale firii, respectiv în fiecare din cele patru părți elementare ale fiindului, arheul se manifestă, adică își dezvăluie esența ex-punîndu-și ideile care îi sînt proprii. Fiecare element sau parte elementară *se prezintă* celui (sau celei) în care se transmută, *prezentarea avînd aici sensul unei cunoașteri esențiale de sine* — al unei *meditatio* interne.

Un adagiu scolastic, inspirat însă de o gîndire mult mai veche, afirmă că orice cunoaştere a unui lucru provine din cele proprii lucrului : *cognitio enim rei est ex propriis rei.* Cel care cunoaşte îşi însuşeşte ceva din ceea ce este cunoscut de el, înglobînd acel ceva în el însuşi, făcîndu-l să facă parte din sine. Transmutaţia este o asemenea legătură de fiinţă, elementul posterior (cel care cunoaşte) însuşindu-şi integral ideile elementului cunoscut, anterior lui, care „trec" din *proteron* în *hysteron* schimbîndu-şi codul. Un *acelaşi* se află în toate cele patru componente ale sistemului ontic — anume ideile-forme proprii lucrului în cauză. Codul lor diferă însă de la un element la altul, după tipul mişcării de depliere-pliere pe care o au. Prezentarea esenţială, de patru ori repetată, are un triplu sens : ontologic, temporal şi gnostic. Fiindul — şi la fel firea — există, adică se prezintă, în patru modalităţi distince ; se temporalizează în patru „ekstaze" *(Ekstasen* — cf. *Sein und Zeit,* §§ 65, 69 c) temporale şi se cunoaşte pe sine prin sistemul tetradic al patru facultăţi distincte de autocunoaştere.

În afara acestei *prezentări esenţiale* pentru sine, proprie atît firii cît şi fiindului (fie el *Dasein* sau *Seiende),* prezentarea se poate face, accidental, şi *pentru altul.* Ideile, a căror caracteristică este că, rămînînd unice, pot face parte din mai mulţi, trec *fără schimbare de cod,* în acelaşi element, de la un fiind la altul şi de la fire la fiinde (dar nu invers, deoarece firea are deja în ea toate ideile). În acest caz, fiindele se prezintă unele altora — respectiv, firea se prezintă fiindului.

Această *prezentare accidentală* este la rîndul ei cvadruplă, deoarece schimbul intersistemic de informaţie se poate produce în oricare din cele patru elemente. Heidegger reduce prezentarea (cele opt moduri posibile ale ei : patru esenţiale şi patru accidentale) la fluxul de idei transferat, temporal vorbind, numai în elementul prezenţei, care sub raport ontologic reprezintă materia (pentru vechii greci „pămîntul"), iar ca modalitate de cunoaştere este percepţie sensibilă. Informaţia aceasta s-ar transfera, afirmă el, într-un sens unic, de la fire, respectiv de la fiinde, numai către *Dasein.* El singur poate să „ia în primire" sau să „asculte" Apelul. De aici afir-

mația sa că numai omul se temporalizează și că sensul ontologic al structurii sale esențiale — *die Sorge* — este temporalitatea *(Zeitlichkeit)*.

1.3. *Sein-zum-Tode și afirmarea preeminenței prezentului în temporalitate.* — Dezvoltările pletorice din cea de a doua secțiune a lui *Sein und Zeit*, intitulată *„Dasein und Zeitlichkeit"*, nu aduc în plus, față de descrierea anterioară a constituției ontologice a omului (ca „situare fermă în deschisul firii" — *„In-der-Welt-sein* — și „suportarea acestei situări" — *Sorge* —) decît „stăruirea în ceea ce este extrem" : *Sein-zum-Tode* („Existența-către-moarte"). Este vorba de proiectarea hotărîtă a lui *Dasein*, care în sine este ceea ce el *poate* fi *(Seinkönnen* sau *Möglichkeit)*, către posibilitatea sa extremă, absolut proprie, necondiționată și de nedepășit : moartea. „Posibilitatea existențială a firii-către-moarte *(Sein-zum-Tode)* este fundată în faptul că *Dasein* își este esențialmente deschis lui însuși, anume în modul autoanticipării sale. Acest moment structural al Grijii își are în *Sein-zum-Tode* concrețiunea sa originară" *(Sein und Zeit*, § 53).

Timpul ar fi, așadar, orizontul înțelegerii firii. Temporalitatea (adică „esența" sa) ar consta în *Sein des seinsverstehenden Daseins* : „firea lui *Dasein*, cel care posedă înțelegerea firii" *(Sein und Zeit*, § 65). Făcînd încă o dată apel la autoritatea gîndirii eline, Heidegger afirmă : „Determinarea (greacă) a sensului firii ca *parousia*, respectiv *ousia*, ceea ce temporal-ontologic vorbind semnifică *prezentitate (Anwesenheit)*, indică faptul că firea fiindului este înțeleasă luîndu-se în considerație un mod determinat al timpului : *prezentul (Gegenwart)*" *(Sein und Zeit*, § 83).

1.4. *Semnificația informațională a spațio-temporalizării.* — Dacă este să ne raportăm însă la înțelegerea presocratică a temporalității, așa cum rămîne ea implicată (fără a fi exprimată formal) în meditația aurorală despre *physis*, atunci prezentul și prezența, ca mod particular al timpului, nu mai posedă nici o preeminență și mai ales nici o condiționare umană. Firea și tot ce

ţine de ea, deci şi timpul, este înţeleasă aici *fără referire la om*, ca o mişcare a punerii primordiale, prin care aceasta „se împrăştie şi iarăşi se adună", cum spune Heraclit (fr. 91). Pythagoreii se exprimau aproape în aceeaşi termeni, afirmînd că toate cele ce sînt iau naştere din arheu „prin condensare şi rarefacţie" (cf. Hippasos, fr. 7).

În această perspectivă, timpul este mişcarea de scindare-cuplare a ideilor, adică firea însăşi, respectiv fiindul însuşi — mişcare văzută în succesiunea actelor de ex-punere a Unu-lui în multiplicitate şi de in-punere a multiplicităţii în Unu. El este pulsaţia depliant-pliantă a fluxului informaţional, nu numai interioară fiecărui lucru în parte şi naturii în întregul ei, ci constituind chiar palierul ontic al acesteia. Aceeaşi cinetică, văzută însă în sincronia actelor de scindare-cuplare (analiză-sinteză) a ideilor, semnifică spaţiul. Timpul şi spaţiul se corelează de o manieră diacronic-sincronică, reprezentînd două puncte de vedere diferite (longitudinală, respectiv transversală) asupra cercului unic (normal în cazul firii, vicios în cazul fiindului) în care fluxul informaţional se închide.

1.5. *Incercarea de a gîndi timpul fără referire la om.* — Există şi o revenire tîrzie a lui Heidegger asupra înţelegerii subiectiviste a timpului, din *Sein und Zeit*. Într-un opuscul de bătrîneţe, intitulat semnificativ *Zeit und Sein* (1968), el încearcă să gîndească într-adevăr temporalitatea fără referire la om, în cadrul modificat al meditaţiei sale, în care termenii directori iniţiali: *Sein, Dasein* şi *Seiende* au fost înlocuiţi cu *Lichtung, Geviert* şi *Ereignis*.

Lichtung ar vrea să semnifice primordialul (să fie un substitut al Unu-lui). *Geviert*, cum îi spune şi numele, ar fi tetrada transmutaţiei ontice. Iar *Ereignis* se vrea termenul cel mai cuprinzător, echivalent al *physis*-ului presocratic, unind în complementaritatea unei *Zwiefalt* simplitatea unificării primordiale cu întregul tetrapartit al sistemului manifestării.

1.5.1. *Modificarea termenilor directori (Lichtung, Geviert şi Ereignis în loc de Sein, Dasein şi Seiende).* —

Numai că *Zwiefalt*, respectiv *Ereignis*, rămîne în continuare pentru el un *Pli* al firii și fiindului ; *Lichtung* este „largul firii" degajată de fiinde — iar semnificația temporal-ontologică a tetradei *(Geviert)* este de neînțeles, vădind caracterul ei artificial, împrumutat, inaderent la sistem și mai ales la metodă, care rămîne pînă la capăt una fenomenologică.

Poate că aspectul cel mai discutabil într-o tentativă fenomenologică de sesizare a timpului este acela al mijlocului (sau mijloacelor) de cunoaștere prin care locul compus al transmutației elementelor poate fi cunoscut în mod adecvat. Heidegger recurge aici, pentru a-și expune ideile, la discursul logic, încrezîndu-se fără examen critic în gîndirea conceptuală legată indisolubil de limbaj. Dar circumspecția, într-un domeniu atît de obscur ca acesta, nu este niciodată excesivă. Empedocle avertizase deja că sistemul celor patru elemente implică, în *cunoașterea* sa *accidentală*, intersistemică, patru facultăți distincte, la care se adaugă cele (două) în care ne este dat arheul. Iată indicația lui metodologică :

„Prin pămîntul din noi ni se arată pămîntul, prin apă apa și prin ether etherul divin, iar prin foc, focul nimicitor ; ceea ce este iubire, la rîndul său, prin iubire, iar discordia prin răufăcătoarea discordie" *(Peri physeos*, fr. 109).

La rîndul său, Heraclit vorbise și el despre *cunoașterea esențială*, internă tetradei, care este și ea cvadruplă :

„Focul trăiește moartea pămîntului și aerul trăiește moartea focului, apa trăiește moartea aerului și pămîntul pe cea a apei" (fr. 76).

„A trăi moartea altuia", această formulare bizară, foarte arhaică, semnifică în primul rînd *transmutație* : trecerea circulară (și prin aceasta reciprocă) a fiecărui element, considerat *proteron*, în cel ce îl urmează *(hysteron)* — de așa manieră încît ivirea celui din urmă pretinde anularea celui dintîi. Această includere în sine a ființei altuia, ca pe sine însuși, ține de esența cunoașterii (în acest caz a cunoașterii esențiale). Cele patru ekstaze temporale, ce iau naștere prin modificarea felului de a se mișca al ideilor (sau, ceea ce este același

lucru : prin schimbarea codului informației), reprezintă sub aspect gnostic tot atîtea modalități de cunoaștere.

Cunoașterea intuitivă a timpului, pe care vechii greci o realizau, nu se lasă redusă la gîndire decît în unul din segmentele sale — cel care este el însuși gîndire. Pentru a fi plenară și adecvată, ea pretinde punerea în lucru a sistemului complet al facultăților de experimentare-cunoaștere.

1.5.2. *Simbioză imposibilă între perspectiva fenomenologică și cea generativă.* — În *Zeit und Sein* (lucrare de bătrînețe — 1968 — care răstoarnă simptomatic termenii problemei, așa cum fusese ea formulată în 1927 : *Sein und Zeit)* Heidegger încearcă și el o cunoaștere intuitivă a timpului, într-o perspectivă care să fie totodată *tetraelementară*, dar și *fenomenologică*.

El pleacă de la constatarea faptului bizar că timpul „se vede" (este deci fenomen) — dar nu ca un fiind temporal : „Timpul nu este un lucru, prin urmare nu are nimic de felul unui fiind, dar el rămîne permanent în trecerea lui, fără a fi el însuși ceva temporal, cum este fiindul în timp" (op. cit.). Fiind totuși fenomen (deși *nichts Seiendes,* nici *etwas Zeitliches),* timpul poate fi descris fenomenologic. Aceasta este speranța lui Heidegger.

Timpul nu este totuși manifestare a esenței — a ideilor ex-propriate de arheu, în ek-sistență — ci aspect al *elementelor totalității (stoicheia tou pantos)* întrucît constituie un sistem. El pune în lumină aspectul *structural și funcțional* al firii — iar nu cel ideal, singurul care, la drept vorbind, se manifestă și prin aceasta se lasă văzut.

Fenomenologia reprezintă, prin definiție, un vizeu *eidetic* (de la *eidos : aspect,* sinonim cu *idea).* Ea nu-și propune să descrie generarea sistemului din principiul său — și nici nu poate s-o facă. Totuși, timpul de o asemenea descripție are nevoie. Căci în sine, ca sistem al *modalităților de mișcare* a ideilor, el constituie o structură pe cît de perenă pe atît de evanescentă.

Temporalitatea, înțeleasă ca flux de disociere-asociere a formelor, este perpetuă pentru că dezvăluie perma-

nența Unu-lui constant, imobil. Elementele totalității nu se nasc și nu pier, ci „există mereu, nemișcate de-a lungul ciclului“ (Empedocle, *Peri physeos*, fr. 17, vers 12—13). Imobile pe marele cerc cosmic, ele sînt transmutație eternă, etern neschimbată în toți parametrii ei — ceea ce reprezintă într-un anumit sens o nemișcare : „Dar întrucît transmutația ce străbate lăuntric nu contenește niciodată, ele sînt mereu, *nemișcate în timpul mișcării circulare*“ (ibid.).

Dacă numim fenomene toate cîte se manifestă, genul fenomenelor este „supus nașterii și vizibil“ (Platon, *Timaios* 49). El constituie, la drept vorbind, singurul obiect tematic al fenomenologiei. O fenomenlogie a celor ce nu se manifestă este o contradicție în termeni. Or, exact acesta este cazul elementelor — vizate sub aspectul lor temporal. Ele *nu se nasc* și reprezintă „o specie indistinctă și greu de recunoscut“ (ibid.), în fond „*invizibilă* și fără formă“ (op. cit., 51 a).

Cu toate acestea, așa cum tot Platon spune, cine vede ceva vede anumite lucruri care sînt ; iar ceea ce nu este nici în cer nici pe pămînt nu este deloc. Timpul „se vede“ totuși ; dar nu ca un fiind, el însuși spațio-temporal. În *Zeit und Sein*, Heidegger încearcă să-l descrie astfel, ca formă a fenomenalizării însăși, într-un demers fenomenologic împins la extrem — sau poate chiar dincolo de marginile sale.

1.5.2.1. *Caracterul sistemic al timpului*. — Dacă aspectul cel mai evanescent și cel mai greu sesizabil al timpului este caracterul său de mișcare a mișcării, de schimbare a modalităților de mișcare privită în sine, aspectul său cel mai frapant, nemijlocit sesizabil, este cel sistemic. Viitorul, trecutul și prezentul sînt, evident, elementele unei totalități, în cadrul căreia ele se susțin reciproc atribuindu-se unele altora și neexistînd altfel decît ca părți ale întregului, inseparabile de întreg, în cadrul unității lor unificatoare. Heidegger se exprimă astfel : „Ne este interzis să spunem că viitorul, trecutul și prezentul ar fi 'concomitent' subzistente *(zugleich vorhanden)*“ *(Zeit und Sein)*. Acest fel de a vorbi este interzis întrucît a spune *concomitent* înseamnă a include

termenul definit *(definiendum)* în *definiens* (cerc vicios în definiţie), iar a spune *subzistent* înseamnă să atribuim fiecărui *ek-stasis* temporal un anumit tip de fiinţare. (Dar există şi un alt motiv pentru care acest lucru este interzis, un motiv pe care Heidegger nu-l sesizează: viitorul, trecutul şi prezentul nu sînt *fiinde,* nu sînt nici *fire* — după cum nu sînt nici *temporale* şi nici *timp ;* ele sînt părţi elementare ale firii-timp, respectiv ale fiindelor-temporale). Ceea ce este permis să afirmăm despre *Einheit der Ekstasen,* respectiv despre timp ca domeniul legăturii ekstazelor sale, este numai că „întinderea-lor-reciprocă-unul-către-altul aparţine aceluiaşi întreg" *(gehört ihr Einander-sich-zureichen zusammen)* — (ibid.). Propriul timpului, în calitate de unitate unificatoare a elementelor lui structurale, ar putea fi determinat numai plecînd de la faptul că ekstazele sale „se dau unele altora" *(sie Einander sich reichen* — ibid.).

Se vede însă uşor că acest caracter sistemic al timpului este ceva foarte nespecific. Mai propriu unităţii lui structurale este că nici ea, nici părţile care o articulează, nu au caracterul fiindului — cu atît mai puţin al lucrului, înţeles ca sistem (fiind) *autarhic* (in-ek-sistent). *Zeit ist kein Ding, demnach nichts Seiendes:* „Timpul nu este un lucru, prin urmare nimic fiind" (ibid.). Dar această determinaţie nu este numai una negativă ; ea nici măcar nu aparţine în exclusivitate timpului. Nici Unul (arheul) nu este — şi la drept vorbind nici firea, ca un fiind printre altele.

Ce relevă atunci pozitiv şi specific examenul fenomenologic al timpului ?

De o manieră esenţială, internă : ceea ce vine (către prezenţă), ceea ce a fost (prezent în prezenţă) şi prezentul, în atribuirea lor reciprocă, constituie deschiderea în care apare (se luminează) ceva (un aspect, o formă) care se prezintă. Firea (dar şi fiindul) este această prezentare (în sens larg, de manifestare) — iar timpul este acelaşi „lucru", sesizat însă ca loc în care prezentarea are loc (se petrece : *ereignet).* Acest *loc (Raum)* este un spaţiu al prezentării, în sensul ambivalent de deschidere globală (palier ontic, pe care închisul se fenomenalizează) şi de *ekstasis* particular (numai prezenţa),

unde deplierea ideilor (în care prezentarea constă) ajunge la desăvîrşire — în sensul că aspectele sînt aici complet separate, atomare şi perfect vizibile. Astfel sesizat, „timpul-loc numeşte acum deschisul, care se luminează în oferirea reciprocă a venirii, faptului de a fi fost şi prezenţei" *(Zeit-Raum nennt jetzt das Offene, das im Einander-sich-reichen von Ankunft, Gewesenheit und Gegenwart sich lichtet)* — ibid.

1.5.2.2. *Caracteristica topologică a ekstazelor temporale.* — Elementele nu sînt un lucru sau altul, ci totalitatea *(Panta) valorilor de poziţie* ale Unu-lui *(Hen),* în circularitatea pătrunderii sale în sine. Ele sînt limitări interne ale Unu-lui, care este el însuşi *loc* ce cuprinde, conţine şi păstrează în sine totul. Ca atare, elementele sînt ele însele *locuri* — locuri finite, delimitate reciproc prin opoziţia lor : „Există în sfîrşit, întotdeauna, cel de al treilea (gen), cel al locului ; el nu poate muri şi primeşte asupra sa, procurîndu-le o matcă, pe toate cele ce se nasc" (Platon, *Timaios,* 52 b).

Termenul de loc nu are aici o semnificaţie spaţială, ci topologică. Ceea ce se transmută în mişcarea circulară a firii este Unul care, în el însuşi, pătrunde în el însuşi. Cercul stihial se constituie prin intrarea şi ieşirea unui acelaşi (din sine şi în sine) — în locurile ce strîng în ele ceea ce există astfel ek-static, punînd prin momentele mişcării sale locurile unde ceea ce-i este propriu apare de fiecare dată altfel. Identicul se diferenţiază luînd *valori de poziţie* (valori topologice) distincte, în revenirea lui permanentă la sine însuşi.

Heidegger regăseşte caracteristica topologică a transmutaţiei tetradice. El face chiar distincţie între mişcarea de manifestare (timpul propriu-zis) şi ceea ce se manifestă prin ea (firea ca *idea).* Dar el nu consideră că aceste ekstaze sînt locuri derivate din Unu, care iese din fiecare pentru a intra în cel următor, într-o legătură ordonată de momente ale mişcării circulare de unificare ; ci pregăteşte insidios terenul pentru o înţelegere a *luării în primire* (care în fapt exprimă continuitatea unui acelaşi în revoluţia sa uniformă în sine) — nu ca pe o „receptivitate" internă, a fiecărui element de

către cel care îi succede, ci ca pe dialogul dintre *Sein* și *Dasein*.

Căci — ce își dau unele altora aceste elemente structurale care nu sînt nimic altceva decît un *loc? Nichts anders als sich selber* — răspunde Heidegger: „Nimic altceva decît pe sine înseși" *(Zeit und Sein)*. El precizează totuși că aceasta înseamnă: *das in ihnen gereichte An-wesen („prezentarea* dată în ele" — ibid.). Există o solidaritate între fire și timp. Limbajul o atestă. Cele ce vor fi „vin cu vremea" — cele trecute au fost „înghițite de timp", iar cele prezente *sînt acum,* adică „au loc în prezent". Pentru ce se impune însă limbajului această prealabilă separare, ce necesită ulterioara lor legare prin gîndire? Heidegger afirmă că locul, pentru a forma un cuplu, chiar indisociabil, cu prezentarea, trebuie, de o anumită manieră, să fie dat mai întîi fără ea: *Es gibt Sein; Es gibt Zeit* — spune el (op. cit.); „Se dă fire"; „Se dă timp". Firea și timpul sînt concepute, pe acest considerent, ca fiind date în două maniere distincte în cadrul unui *eveniment* unic de dăruire — numit ca atare *das Ereignis*: EVENIMENTUL. Aceasta implică: 1) Dăruirea ca trimitere a firii către timp (ca destinare a prezentării: *Geschick,* adică *destin)*; 2) Dăruirea ca deschidere a unui domeniu al „vizibilității" capabil să pună în lumină firea, ca întindere luminătoare *(lichtendes Reichen)* — în sensul că trecutul, prezentul și viitorul își întind ceva unele altora. *Das Geben als Geschick, das Geben als lichtendes Reichen* (ibid.).

În primul caz, dăruirea este un schimb intersistemic, între fire și timp — în cel de al doilea caz avem de-a face cu o mișcare interioară sistemului temporal. Nici într-un caz, nici în altul, nu apare însă originea care dă, deci insistența subiacentă palierului ontic, pe care se produc schimburile inter și intra-sistemice; decît cel mult pur nominal, ca *„Es"* din *Es gibt Sein, Es gibt Zeit*.

1.5.3. *Reluarea subreptivă a dialogului Sein-Dasein.* — Heidegger susține că timpul se lasă descris ca sistem distinct, complementar firii în cadrul evenimentu-

lui unic indicat de *Es gibt*. „Ceea ce amîndouă la un loc, timpul şi firea, în ceea ce le este propriu, adică în apartenenţa lor reciprocă, determină, este numit de noi *das Ereignis*" *(Zeit und Sein)*. Mai mult : el consideră că nu numai timpul, ci şi firea, amîndouă sînt „lucruri" *(Sachen)* pe care „evenimentul" le face să-şi întrapartină: *Was beide* Sachen *zueinander gehören lässt, was beide Sachen nicht nur in ihr Eigens bringt, sondern in ihr Zusammengehören verwahrt und darin hält, der Verhalt beider Sachen, der Sach-Verhalt, ist das Ereignis* (ibid.): „Evenimentul este ceea ce face să-şi aparţină reciproc ambele *lucruri*, ceea ce nu numai că aduce ambele *lucruri* în ceea ce le este propriu, ci le ocroteşte în întrapartenenţa lor şi le ţine în aceasta, starea de fapt a ambelor *lucruri*, faptul real".

Dar dacă timpul este un „lucru" distinct, totodată nefiind şi atemporal — ce semnifică întinderea (dăruirea, oferirea) a ceva, luată în sine, fără raportare la altceva din afara sistemului ? Ce se transmută acolo — în sistemul elementelor transmutante ? Căci şi pentru Heidegger, care nu vorbeşte despre sistem, elemente şi transmutaţie, timpul este totuşi un sistem cu o cinetică proprie, care *în întregul său* se deschide către fire, pentru a-i oferi acesteia locul său şi oarecum antagonul (care o ia în primire şi, oprind-o, o face să rămînă ca dezvăluire ce solicită să fie recepţionată). Ideile şi mişcarea lor sînt indisociabile. Transmutaţia este flux informaţional intern — este mişcare a ideilor. Heidegger le disociază însă (făcînd din idei firea, iar din mişcarea lor timpul) — şi din acest motiv nu mai poate spune în ce constă mişcarea temporalităţii. Nu se mai înţelege nici de ce timpul are virtuţi eclerante. „Ieşirea la lumină" nu este doar altceva decît punerea separată a ideilor, care „se văd" întrucît sînt decuplate din participările lor. Dar dacă ideile se găsesc în fire (care este aspect, manifestare : *idea)* — iar mişcarea lor în timp, în ce sens mai este el un domeniu al deschiderii *(Bereich des Offenen* — ibid.), al luminării unor prezenţe multiple *(Bereich des Reichens der Lichtung eines mehrfältigen Anwesen* — ibid.) ?

1.5.3.1. *Scindarea mişcării de ceea ce se mişcă.* — Credincios principiului său metodologic : *Zur Sache selbst !* — Heidegger face încercarea, salutară desigur, de a descrie „structura esenţială" a timpului fără nici o ipoteză prealabilă. Dar lipsa oricărui reper pe acest drum obscur nu întîrzie să-l dezorienteze. Unul, principiul armonic al naturii, rămîne în afara cîmpului său vizual — şi odată cu el este pierdut din vedere aspectul dual al armoniei : ideea şi participarea. Elementele rămîn simple fosile filosofice, etalate superficial într-un *Geviert* de recuzită. Mişcarea internă a firii şi a fiindului nu este formulată în termenii transmutaţiei ; şi nimic nu este mai departe de el decît interpretarea transmutaţiei drept codificare reiterată a informaţiei.

În aceste condiţii, nu este de mirare că esenţele pe care vrea să le descrie în articularea lor, atunci cînd îl preocupă „structura esenţială" a timpului, nu sînt recunoscute ca fiind chiar ideile, de care el privează timpul, despărţindu-l arbitrar, în calitate de *loc,* de prezentarea căreia îi este locul.

Lui Heidegger îi revine atunci sarcina ingrată de a raporta aceste două „lucruri" unul la altul, de a le sili să-şi întrapartină, şi el o face inventînd pentru nevoile cauzei *Evenimentul (Ereignis)* sau *Ex-proprierea (Er-eignis).* Dar firea şi timpul nu trebuiesc asociate decît pentru că iniţial au fost disociate nejustificat şi puse ca două „lucruri" distincte, cînd de fapt ceea ce se mişcă pe bucla „întinderii luminătoare" este indisociabil de mişcarea sa. A atribui mişcării formelor un „propriu", numindu-l *Sache* (*„lucru"* — dar desigur nu în sens de *Ding,* nici de *Seiende,* nici de *physei on)* şi a vedea în acest „lucru" fără identitate *timpul ;* a da apoi *formelor* care se mişcă numele de *fire* — şi a te întreba la urmă în ce constă apartenenţa lor reciprocă, aceasta este a elabora o falsă problemă.

1.5.3.2. *Falsă specificitate a termenilor generaţi de Ereignis.* — Heidegger insistă însă asupra caracterului distinct al „lucrurilor" raportate unul la altul în *Ex-propriere.* Firii i-ar fi proprie destinarea *(das Geschick),* iar timpului întinderea luminătoare *(das lichtendes Reichen).*

Das Reichen, ca substantiv, este numele acţiunii semnificată de verbul *reichen*, care în accepţiunea lui tranzitivă înseamnă : a oferi, a da, a întinde ceva cuiva. Viitorul, trecutul şi prezentul fac acest „gest", de „înmînare". Dar pentru a sesiza corespunzător mersul unul-către-altul al ekstazelor temporale, trebuie scos din cauză ceea ce ele îşi dau unele altora. *Das Reichen* trebuie sesizat ca actul pur, gol, de transmitere reciprocă a unui „acelaşi".

Nicăieri nu este Heidegger mai aproape decît aici de recuperarea înţelegerii timpului ca transmutaţie a elementelor. Aşa cum un copil se joacă ascunzînd ceea ce are pentru a se putea bucura cînd redescoperă ceea ce el însuşi a tăinuit, „timpul e un copil care se joacă, împingîndu-şi piesele din loc în loc" (Heraclit, fr. 52). Pentru presocratici era clar că *to auto* („acelaşi"-ul) pe care, rînd pe rînd, elementele şi-l dau unele altora este Unul primordial, după cum era limpede şi că fiecare element nu este decît Unul în unul din momentele reversibilităţii sale.

Unul uneşte. El *se* uneşte lăuntric, cu sine însuşi — este unificare în sine. Pentru a se uni cu sine, Unul se mişcă circular, în sine, pe cercul care traversează totul, punîndu-se pe sine ca tot.

Acest *Tot (Panta)* este modul determinat al circularităţii lui *Hen* (Unul) — marele an cosmic articulat din cele patru „anotimpuri" care aduc totul (în fiinţă) — (cf. Heraclit, fr. 100). Mişcarea Unu-lui divin (sau a Divinităţii unice) este inseparabilă de fire. Unul pune firea (Totul) punîndu-se pe sine ca Tot. „Divinitatea... se transformă ca focul în care s-au pus mirodenii, numit în fiecare caz după mirosul fiecăreia" (Heraclit, fr. 67). „Mirodeniile" acestea care dau patru mirosuri fundamentale focului primordial sînt modalităţile distincte în care Unul se mişcă pentru a da firea.

Această mişcare nu constituie o alteritate cu care firea ar forma un cuplu indisociabil — ceva ce vine către fire pentru a-i dărui orizontul în care ea să se lumineze. Dăruirea unei mişcări goale este o imposibilitate. Ceea ce Heidegger vede cu adevărat în transmutaţia ekstazelor temporale, în „întinderea" lor unele către altele, este pur şi simplu reversibilitatea Unu-lui, prin care firea este

dată. *Ereignis,* ultimul cuvînt pe care el îl poate rosti, semnifică, dacă este să-l folosim totuși : punere a eksistenței, ex-punere, punere în afară a propriului : o ex-propriere, adică *Er-eignis,* așa cum Heidegger scrie uneori. Numai că întotdeauna și peste tot, dacă acest cuvînt mai are un sens, el nu trebuie înțeles ca mișcarea termenilor diferenței ontologice unul către altul (nici măcar ca întrapartenența timpului și a firii, dacă timpul numește temporalizarea *(Zeitigung)* fiindului numit *Dasein),* ci autentica geneză, sesizată în perspectiva diferenței ontohenice : evenimentul punerii existenței ; ex-proprierea primordialului, ce implică mișcarea de depliere-pliere a ideilor, adică spațiul-timp.

Caracterul „luminător" al timpului devine inteligibil pe aceeași dimensiune diametrală ce are la un pol originea, iar la celălalt ceea ce provine din origine. Timpul nu luminează firea. Prin natura ei ideală, aceasta este întotdeauna „în lumină" : este manifestare, dezvăluire, *aletheia,* așa cum de altfel Heidegger o numește adesea. Ceea ce *se* luminează *ca* fire spațio-temporală este însă Unul ascuns, dedublat în bipartiția naturii întrucît se manifestă. Timpul este „luminător", dar luminător al Unu-lui, nu al firii, anume în sensul că mișcarea de punere separată a ideilor fuzionate în arheu le face să se arate. Timpul este această mișcare.

1.5.3.3. *Specificitatea autentică a ekstazelor temporale.* — Semn clar că firea „și" timpul nu sînt văzute în veritabila lor solidaritate este că pentru Heidegger timpul posedă o structură sistemică, pe cînd firea îi apare ca simplă. Dar cum se poate atribui ceea ce nu are părți compartimentelor unui loc articulat, pentru a apare acolo în modalități distincte ? Căci firea, care este prezentare *(Anwesen),* apare deopotrivă ca prezență *(Anwesenheit),* interzicere (în trecut) : *Verweigerung* — și tăinuire (în viitor) : *Vorenthalt.* Heidegger spune : „În întinderea a ceea ce a fost și a ceea ce vine joacă interzicerea prezentului și tăinuirea prezentului" *(Zeit und Sein).*

Caracterul ocult al viitorului și al trecutului este constatabil fenomenologic. Dar de ce este așa ? Și în ce constă

deosebirea dintre tăinuire și interzicere? De ce viitorul este secret iar trecutul inaccesibil? Heidegger încearcă, parțial, *să explice*. Interzicerea și tăinuirea sînt, spune el, forme ale reținerii în sine, modalități ale sustragerii. Iar „sustragerea *trebuie să țină* de ceea ce este caracteristic Evenimentului" *(muss der Entzug zum Eigentümlichen des Ereignisses gehören* — ibid.).

Dar afirmația nu este exactă. Evenimentul *(das Ereignis)* constă într-o ex-propriere, nu într-o reținere în sine. Numele lui o spune, atunci cînd este scris *Er-eignis*. Iar acel „trebuie să țină" nu exprimă fenomenologica *Wesensschau* (intuire a esenței), ci postularea unui fapt de care Heidegger are nevoie în construcția lui conceptuală. Singurul care se reține în sine este Unul. Caracterul său criptic se datorează mișcării sale de unificare, ce abolește manifestarea oricărei alterități. Unul este enigmatic pentru că este simplu. Sustragerea *(Entzug)* pe care conștiința intențională o vizează în trecut și în viitor aparține de fapt tuturor elementelor, inclusiv aspectului lor temporal, dar numai ca lipsă a oricărui mesaj particular. Elementele ca atare nu sînt constelate în forme finite, ci „se fac auzite tăcînd", ca transmitere a unui mesaj fără alternativă. Numai decuparea fluxului informațional global în formațiuni discrete face posibilă receptarea unui eveniment ontico-temporal.

Nu toate elementele se sustrag însă în același fel. Prezentul, de exemplu, oferă aspectul halucinant al unei durate punctiforme, fără întindere, care de fapt nu durează deloc. El se sustrage pentru că în acest punct de inflexiune a mișcării informaționale, unde analiza se preface în sinteză, nu se scindează și nu se cuplează nimic. Or, un act de scindare/cuplare a ideilor reprezintă, cu adevărat, o clipă cosmică. Clipa prezentă nu durează, nu are „lungime" în timp, pentru că de fapt ea nu coincide cu nici o clipă a timpului autentic.

Trecutul și prezentul se sustrag însă pentru că sînt spațializări parțiale, elemente încă neexplicitate *(încă nu)* sau nemaiexplicitate *(nu mai)* ale explicitării, deci ale punerii separate a ideilor, care numai în prezență apar clare și distincte.

1.5.3.3.1. *Distincții funcționale și topologice.* — Deosebirea dintre viitor și trecut este dublă : de ordin funcțional și de ordin topologic. Viitorul constă într-o *depliere* parțială, o explicitare incompletă a posibilităților de a se manifesta. De aici aspectul lui de „nu încă" (manifest). Trecutul, în schimb, reprezintă o *pliere* parțială, o punere intermediară sub unitate, ce „nu mai" permite sesizarea individuală a ideilor ireductibile, atomare, caracteristică receptării prezentului.

Acesta este aspectul funcțional al pertinenței lor, datorat sensului invers, antisimetric, al mișcării de explicitare în care viitorul și trecutul constă : o dată ca scindare deconceptualizantă, altă dată ca legare, conceptualizantă, a multiplului, în unități progresiv mai mari.

Aceste distincții funcționale : „nu mai" și „nu încă" sînt însă destul de înșelătoare ; ele lasă impresia că trecutul „nu mai există", iar viitorul „nu există încă" — pe cînd, în realitate, toate cele patru elemente coexistă în unitatea sistemului. Mai fidelă este caracterizarea lor topologică, legată de ordinea în care ieșirea din arheu și intrarea în el stau în relație. Faptul că viitorul este *secret* iar trecutul *interzis* ține de localizarea fiecărei părți în întreg și de sensul parcurgerii acestor locuri. Consecuția intrare-ieșire *din* și *în Unu* se traduce în fire prin aspectul tăinuit al destinării în prezență și prin cel inaccesibil al ceea ce a fost reluat, re-prezentat, recules pentru a fi readus-în (redus-la) dăruirea care este numai legare.

1.6. *A patra dimensiune a timpului.* — Dar timpul are patru elemente. Dacă firea este tetradă, timpul este și el sistem tetradic, întrucît timpul și firea sînt într-adevăr unul și același lucru, văzut o dată sub aspect modal (*cum* se mișcă), iar a doua oară sub aspect esențial (*ce* se mișcă). Heidegger știe că e așa, știe că *trebuie* să fie așa — și de aceea o afirmă : *Die eigentliche Zeit ist vierdimensional (Zeit und Sein) :* „Autenticul timp este teatradimensional". În explicația pe care o dă celei de a patra dimensiuni (căci nu este vorba de descrierea ei fenomenologică), el trece însă iarăși pe lîngă adevăr : „Unitatea celor trei dimensiuni ale timpului se bazează

pe faptul că fiecare procură ceva celeilalte *(in dem Zuspiel jeder für jede)*. Această atribuire a fiecăruia pentru fiecare se dovedește a fi autentica întindere care joacă în ceea ce timpul are propriu, prin urmare oarecum *(gleichsam)* ca o a patra dimensiune — nu numai oarecum, ci plecînd de la lucru *(aus der Sache)*" (ibid.).

A patra dimensiune ar fi deci relația unificatoare a părților sistemului — acel *mai mult decît părțile* pe care orice sistem autentic îl conține, ireductibil la componentele sale și invariant în raport cu transformarea prin care fiecare element se transmută în altul său. Dar această relație dezvăluită, care este dezvăluirea relației, sesizabilă în sistemul dezvăluirii, este chiar firea ca fire, pe care Heidegger o caută atît de îndelung și pe care acum nu o zărește, confundînd-o cu a patra dimensiune a timpului. Acest aspect relațional, unificator, propriu firii, l-a făcut pe Aristotel să declare că ea este aceeași și de aceeași natură cu Unul; pentru că Unul este și el mișcare unificatoare. Dar Unul unifică pe planul deontic, unifică (prin întrepătrundere) regulile (prescripțiile participiale) înaintea aplicării lor în act, pe cînd firea unifică (prin transmutație) momentele dezvăluirii, deci actanții sistemului de transformări la care este supus arheul invariant al sistemului autarhic care este natura. Unul unifică în *unitatea* lui simplă, în timp ce firea unifică *întregul* sistemului ei tetrapartit.

1.6.1. *Organizarea ca formă de existență.* — Cu adevărat, cel de al patrulea *ekstasis* este principiul însuși devenit element; este *regulă* (trecută) *în act:* lege, organizare, ordonare — atît sub aspectul propriu-zis cinetic, temporal, al succesiunii actelor de analiză-sinteză, cît și sub cel static, spațial, de punere simultană a informației. Organizarea constituie o formă de existență distinctă, alături de materie, gîndire și voința proiectării înspre prezență. Elementul ordonator, organizațional, apare în fire ca sistem de legi ce guvernează natura, ca ansamblul legilor naturii — necontradictorii, imuabile, exprimînd în vizibil armonia și permanența arheului prescriptiv, deontic. Sub raport temporal, el apare ca eternitate.

Al patrulea element al sistemului este legea sa de organizare — iar nu ceea ce în totalitatea care constituie sistemul nu poate fi redus la elementele sale.

1.7. *Timpul — fire : o relație totalizantă supraordonată tetradei temporal-ontologice.* — Timpul nu este un sistem tridimensional care devine cvadridimensional numai dacă, în mod nepermis, adunăm relația supraordonată sistemului la mulțimea elementelor sale — ci un sistem constituit din patru elemente cu proprietăți specifice, determinate topologic și funcțional, elemente puse în relație nu de unul dintre ele, nu de un element temporal; ci de firea care posedă proprietatea integralității. Firea este *chintesența* ființării, în calitate de *quinta essentia ;* ca totalitate *(Panta),* mai exact spus : ca act de totalizare a elementelor într-un sistem ce nu rezultă din simpla lor sumare. Firea stă față de elemente în raportul de la întreg la parte, condiționînd existența lor prin acțiunea sa integratoare și fiind la rîndul ei condiționată de existența părților sale.

1.7.1. *Al patrulea element, quinta essentia și autentica origine.* — Dar Heidegger nu echivalează numai al patrulea element cu firea. El îi atribuie și virtutea enigmatică de unitate generatoare a celorlalte elemente temporale, caracteristicile unei origini, care de drept nu revin decît Unu-lui : „Ceea ce la numărătoare numim în al patrulea rînd este, potrivit naturii sale *(ist der Sache nach)* prima, adică întinderea *(das Reichen)* care determină totul. Ea produce *(erbringt)* în ceea ce vine, în ceea ce a fost și în ceea ce este prezent prezentarea proprie lor în fiecare împrejurare, le ține separate luminîndu-le și le menține așa una cu alta în apropierea *(Nähe)* în care cele trei dimensiuni rămîn apropiate unele altora. De aceea numim această primă, inițială întindere, în sens literal, întinderea care inițiază facerea a ceva, pe care se bazează unitatea autenticului timp, apropierea care apropie : *Nahheit*" *(Zeit und Sein).*

„Nahheit" vrea să fie aici mișcare de apropiere pînă la întrepătrundere, *anchi-batheia* sau *anchibasie* (cf. Heraclit, fr. 122). Se traduce prin „apropiere". *Anchi* în-

seamnă aproape de, lîngă. *Ancho* este : eu strîng, presez. Radicalul „anch“ — se regăsește în cuvinte care indică apropierea pînă la întrepătrundere. *Anchibatein* este a se întovărăși, a se asocia strîns ; *anchibates* este cel care se unește cu cineva sau ceva, care i se raliază atît de strîns încît i se adaugă, prin învecinare profundă (*bathys* : profund) cu dînsul.

Anchibasie — la Heidegger : *Nachheit* — este mișcare în proximitate, deschiderea unui drum în ceea ce este unit. În puritatea sa, această con-fuziune se dă (tăinuindu-se) doar în Unu — ca unificare. Aici însă, în calitate de dimensiune inițială a timpului, *Nahheit* este în primul rînd unificare manifestă, situată deci în planul ontic și considerată, în al doilea rînd, ca una din componentele manifestării. Originea este degradată astfel la postura de element suprem al ființării, care, fapt absolut imposibil, le-ar conține în unitatea sa pe celelalte trei (către care, potrivit naturii sale de element, se transmută).

2. *Istoria ca destinare a firii.* — Temporalitatea lui *Dasein,* pusă în lumină de analitica existențială, fundamentează filosofia heideggeriană a istoriei *(Geschichte).* Ea se opune interpretării curente, ce corespunde conceptului vulgar de timp (ca succesiune de „acum“ — nesfîrșită, trecătoare, ireversibilă), înrădăcinat în decăderea lui *Dasein,* în felul său cotidian de a fi și în înțelegerea firii care îl domină mai întîi. Ignorînd că temporalitatea rezidă în propria sa temporalizare, omul inautentic *(das Man)* se preocupă de timp ca de orice alt fiind disponibil sau subzistent întîlnit în interiorul lumii. „Timpul public“ *(die öffentliche Zeit)* cu care el operează se manifestă pentru dînsul „în“ lucruri. Cu „intratemporalitatea“ acestora se ocupă *știința* istoriei *(Historie).* Ea tratează despre înșiruirea cronologică a evenimentelor pe firul unui timp depersonalizat, devenit „timp al lumii“, timp universal *(Weltzeit).*

2.1. *Historie și Geschichte.* — Între *Historie* și *Geschichte* există diferența dintre înțelegerea inautentică și cea autentică pe care *Dasein* o are despre el însuși. Asumîndu-și propria temporalitate, omul se recunoaște ca

personaj istoric. El este atunci omul unui destin *(Geschick)*. Prin acest cuvînt, Heidegger înțelege inițial „*istorialul (das Geschehen*: survenirea în istorie; mobilitatea specifică auto-extensiei lui *Dasein* între naștere și moarte) pe care *Dasein* îl realizează prin coprezența sa cu alții" *(Sein und Zeit*, § 74). Destinul (ceea ce este trimis — de la *schicken*: a trimite) ar implica așadar o solidaritate a personajului istoric cu generația sa. Dar în curînd, *das Geschick* devine *Seinsgeschick*, destinare a firii către fiindul ales să o ia în primire. Prin esența sa, care constă în ek-sistență, omul este chemat să răspundă apelului destinal al firii. El nu trebuie decît să înțeleagă bine cine este și să-și asume hotărît propria fire, pentru a deveni omul unui destin.

Istoria autentică *(Geschichte)*, istoria „realității istorice" care este *Dasein însuși* — și numai el — se relevă atunci ca o *istorie a firii (Geschichte des Seins)*. Istoricitatea esențială a lui *Dasein* pune în lumină faptul că firea însăși, despre care este vorba în propria sa fire, se caracterizează prin istoricitate. „Întrebarea despre sensul firii este adusă de la sine, potrivit modului de realizare care îi aparține, ca explicație prealabilă a lui *Dasein* în temporalitatea și istoricitatea sa, să se înțeleagă ca istorică" (*Sein und Zeit*, § 6).

2.2. *Coerența internă a demersului de gîndire heideggerian.* — Coerența internă a demersului de gîndire Heideggerian devine astfel, în sfîrșit, vizibilă. El demarează inițial ca interpretare existențial-ontologică a totalității originare a lui *Dasein*, referindu-se la posibilitățile existării sale autentice și inautentice. Această structură esențială globală s-a dovedit a fi *Grija*. Ca fundament și sens al Grijii s-a manifestat temporalitatea. Punerea în evidență a statutului ontologic al lui *Dasein* nu este însă un scop în sine; țelul vizat este elaborarea chestiunii firii ca atare. Analitica ek-sistenței (adică a felului de a fi propriu omului) constituie numai „capătul firului tuturor chestiunilor filosofice" *(Sein und Zeit*, § 83), care se ramifică din întrebarea fundamentală privind sensul firii în general.

Dar nici *die Frage nach dem Sinn von Sein,* către care interpretarea timpului originar, adică a temporalizării temporalității *(Zeitigung der Zeitlichkeit)* deschide un drum, nu constituie un scop în sine. Firea posedă propria sa istorie, fundată în temporalitatea lui *Dasein,* căruia i se destină. O mare epocă din această istorie a firii se numește *metafizică.* Depășirea metafizicii *(die Überwindung der Metaphysik)* este sarcina pe care, propriu-zis, Heidegger și-o propune. Elaborarea chestiunii firii *(die Seinsfrage)* nu constituie pentru el decît mijlocul de atingere a acestui scop. „Gîndirea încercată în *Sein und Zeit* (1927) pornește la drum pentru a pregăti o astfel de depășire a metafizicii" *(Was ist Metaphysik, Vorwort).*

„Dar de ce este oare necesară o astfel de depășire a metafizicii ? Se urmărește doar ca în felul acesta să se înlocuiască și să se fundamenteze acea disciplină a filosofiei care constituia pînă acum rădăcina ei, printr-una mai originară ? Este vorba de o schimbare a structurii doctrinare a filosofiei ? Nu. Sau nu cumva, prin coborîrea în temeiul metafizicii, urmează să fie descoperită o premisă a filosofiei trecută pînă în prezent cu vederea, pentru a-i demonstra acesteia că nu se situează încă pe fundamentul ei de nezdruncinat, neputînd, de aceea, să fie știința absolută ? Nu.

Cu totul altceva se află în joc o dată cu venirea sau cu nevenirea adevărului firii : nu constituția filosofiei, nu doar filosofia însăși, ci apropierea și depărtarea acelui ceva din care filosofia, ca gîndire ce își reprezintă fiindul ca atare, își primește esența și necesitatea. Aici se hotărăște dacă firea însăși, pornind de la adevărul care îi este propriu, poate să prilejuiască raportul său cu esența omului sau dacă metafizica, ignorîndu-și în continuare temeiul, continuă să împiedice ca raportul firii cu omul să ajungă, pornind chiar de la esența acestui raport, la o luminare care ar face ca omul să aparțină firii" (ibid.).

2.2.1. *Depășirea metafizicii prin elaborarea chestiunii firii.* — Depășirea metafizicii nu constituie o preocupare ce stă doar în fața elitei aristocrației spiritului. Ea este o problemă de viață și de moarte pentru întregul ciclu

evolutiv european, în funcție de rezolvarea căreia umanitatea omului însuși rămîne să se decidă, cel puțin în cadrul universului spiritual dezvoltat din germenul grec al înțelegerii aurorale a *physis*-ului. Istoria acestui personaj este suita figurilor sub care firea i se destină. O istorie *(Geschichte)* ascunsă, singura autentică, pe scena căreia toate evenimentele vizibile ale istoriei lumii *(Historie)* se joacă, fiind determinate din interior, cu o implacabilă necesitate, de recurența venirilor destinale ale firii către om.

2.2.1.1. *Nihilismul ca eveniment epocal al uitării firii.* — Reprezentînd fiindul a cărui esență constă în existența sa, ființa care ființează întrucît stă deschisă pentru deschiderea firii, omul se poate pierde pe sine atunci cînd firea pe care trebuie să o ia în primire ajunge pentru el un neant *(nihil)*. Acest risc a devenit catastrofă reală în stadiul final al evoluției metafizicii, care semnifică perioada nihilismului împlinit. Pericolul ce mai planează încă deasupra infernului lumii noastre este permanentizarea acestei nefericiri.

De ce a fost să fie așa ? Pentru ce istoria noastră are sensul imensei uitări a ceea ce nu se ascunde niciodată ? Heidegger nu poate răspunde. Legea internă a obnubilării progresive a firii rămîne pentru el invizibilă. Convingerea lui pare a fi că între chemările destinale succesive adresate omului nu există un raport cauzal. Firea i se atribuie sau i se refuză independent de voința lui, printr-un veritabil act de grație, în modalități de neînțeles, pentru care el nu are nici o alegere. Fapt este că aceste trimiteri destinate constituie propriul lui destin. Ele decid totul. Întreaga dramă ce se joacă pe scena lumii (devastarea pămîntului, războaiele mondiale, regimurile totalitare — și atîtea altele) este numai epifenomenul acestei *historia abscondita*. Planurile economice, utopiile (sau teoriile) sociale, platformele politice — tot ceea ce oamenii încearcă și vor — nu pot schimba nimic. Rămîne numai pietatea gîndirii, a gîndirii esențiale, ca singură speranță. Ea este pregătirea lentă și răbdătoare a omului pentru o nouă venire destinală a firii, pe care el s-o poată întîmpina așa cum se cuvine atunci cînd ea se va produce.

Acesta este sensul angajării în ghigantomahia *peri tes ousias*. Este o luptă între titani, desigur, dar cei puţini, capabili să se prindă în ea, o fac într-un fel foarte ciudat, abandonîndu-se în puterea firii pentru care luptă, într-o *Gelassenheit* care este aşteptare activă.

Această „aşteptare activă" îmbracă astăzi forma elaborării chestiunii firii ; a punerii întrebării referitoare la sensul firii în general. Prezumţia supremă a lui Heidegger stă în convingerea lui că înaintea sa (în ciuda a tot ce spune Platon pe această temă) înfruntarea titanilor încă nu s-a produs. „*Cearta (der Streit)* în jurul interpretării firii nu poate fi aplanată, *deoarece ea încă nu a fost încinsă vreodată*. Şi la urma urmelor, ea nu se lasă provocată fără motiv, ci aţîţarea conflictului are nevoie de pregătire. Cercetarea anterioară (întreprinsă în *Sein und Zeit*, pentru punerea şi clarificarea întrebării despre sensul firii în general) se află numai *în drum (unterwegs)* către această (pregătire şi declanşare a disputei)" (*Sein und Zeit*, § 83).

2.3. *Esenţa metafizicii — în perspectivă ontologică şi ontohenică*. — Punctul decisiv constă în înţelegerea esenţei metafizicii. Dacă aceasta este localizată pe dimensiunea diferenţei ontologice, adică în limitele identităţii şi diferenţei dintre fire şi fiind, atunci Heidegger are dreptate. Era tehnicii, în care trăim şi care semnifică realizarea plenară a tuturor posibilităţilor închise de metafizică în însăşi sămînţa ei greacă, este o *lume fără fire*. O lume în care firea a devenit neant ; apocalipsa sfîrşitului unei lumi care îşi supravieţuieşte pentru a oferi nihilismului, descătuşat în sfîrşit din lanţul posibilităţii sale, scena unei dezlănţuiri necondiţionate şi poate fără sfîrşit. Depăşirea metafizicii ar însemna în acest caz mîntuirea prin revenirea generoasă şi salutară a firii în orizontul de aşteptare al unui om supraînălţat : *homo humanus*.

Dar dacă esenţa metafizicii constă în uitarea Unu-lui în favoarea firii, dacă ea se aşază pe dimensiunea diametrală a diferenţei onto-henice, dintre fire şi Unu, atunci era tehnicii, cu toate imaginile ei apocaliptice, nu este o lume fără fire, ci *o lume fără Dumnezeu*. În acest caz

metafizica nu se mai suprapune peste istoria uitării firii, iar căutarea obstinată a firii și poate găsirea acesteia este chiar adîncirea în această istorie însăși (istorie a uitării), în dauna Dumnezeului ascuns, Unul unic unitor, care rămîne ecranat de palierul ontico-ontologic al naturii și este uitat de omul metafizic a cărui preocupare exclusivă au devenit firea și fiindul, în identitatea și diferența lor.

2.3.1. *Triumful nihilismului metafizic sub forma monomaniei ontologice.* — În acest caz, ceea ce face Heidegger „reînviind" chestiunea firii, adică suflînd în focul unei dispute ontologice care a ocupat oricum întreaga scenă, reprezintă încoronarea nihilismului desăvîrșit, justificarea sa și asigurarea perpetuității sale, sub chipul unei preocupări exclusive pentru fire, al unei monomanii idolatre ce uită sufletul ascuns al naturii, fascinată fiind de corpul manifest al acesteia. Uitarea acestei uitări a Uitării se desăvîrșește în doctrina „mîntuirii" imaginată de el ca ontologie. Aceasta are, în fapt, semnificația unui panteism radical.

2.4. *Locul istoriei firii în istoria naturală.* — Remarcabil este faptul că cele două perspective nu sînt inconciliabile. Cea „orizontală", dispusă pe coordonata diferenței ontologice (între fire și fiind), derivă din viziunea „verticală", ce merge de la origine spre ceea ce provine din origine, pe axa diferenței ontohenice. Aceasta pentru că firea nu reprezintă decît un palier al naturii. Istoria firii constituie, de aceea, o epocă a istoriei *physis*-ului. Sistemul autarhic tetrapartit al acestuia este, în sine, imuabil. Ceea ce se modifică în timp și constituie istoria ascunsă (nu numai a lumii) este felul cum natura (și nu firea) — natura în sens de complementaritate onto-deontică între *Panta* și *Hen* se dă *pentru om*. Acestuia i se dezvăluie și i se tăinuiește mai mult sau mai puțin din sistemul autarhic tetrapartit al naturii.

În debutul istoriei noastre, atît Unul cît și firea erau vizibile. Faimoasele *Peri physeos* presocratice constituie intrarea omului european în istorie, ca *martor* (sau, dacă

vreți, „paznic“) — dar al *physis*-ului în sens de *Hen Panta*, nu al firii.

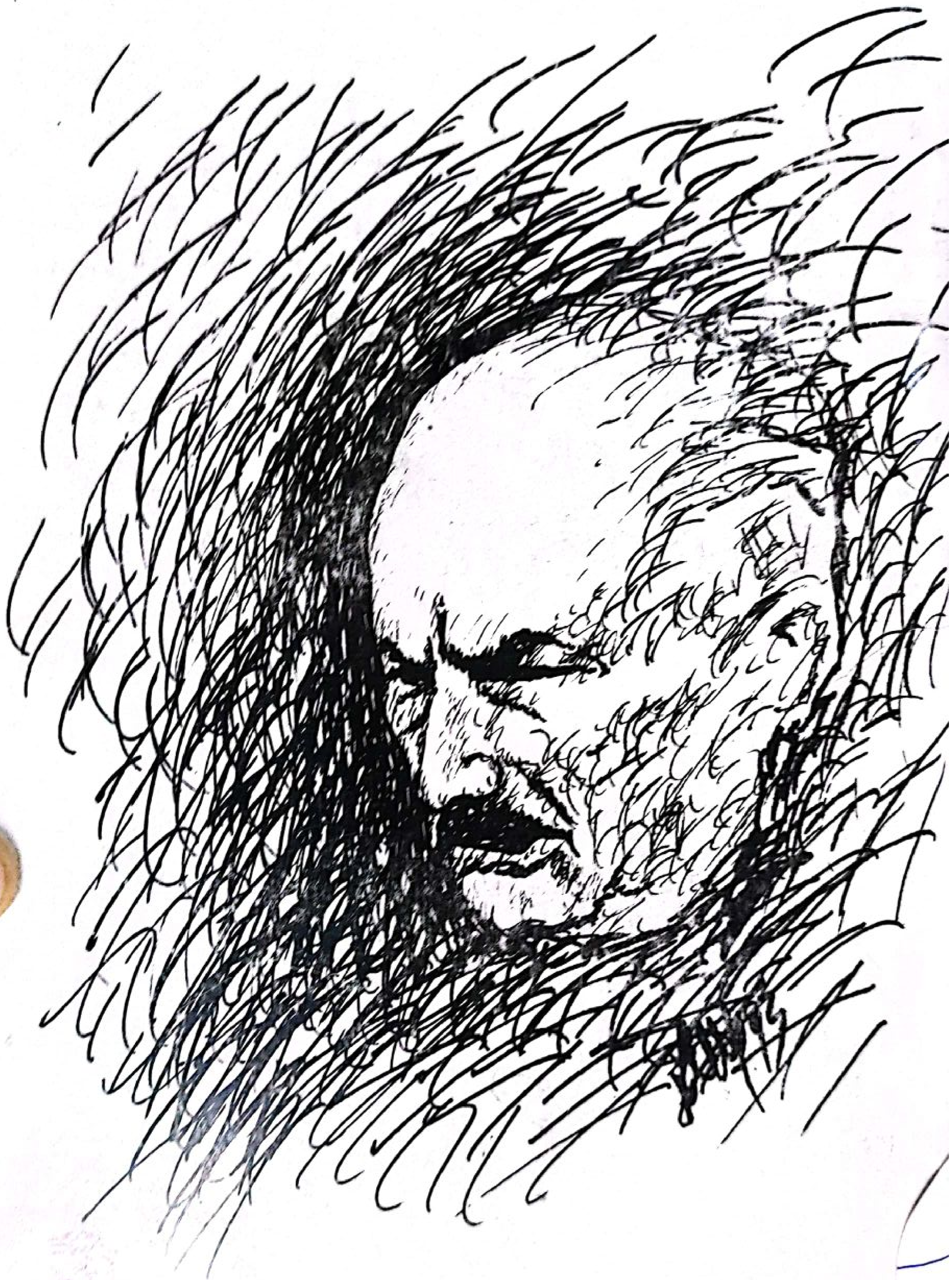
2.4.1. *Legea internă a istoriei.* — Metafizica s-a născut în momentul obnubilării Unu-lui, ca primă treaptă a unei contracții a naturii, în „venirea“ ei către om, în urma căreia „jumătate“ din PLI-ul acesteia (care cu adevărat nu este bipartiția unui întreg, ci o complementaritate participial-ideală) a fost „uitată“. Nihilismul inaugurat astfel nu a mai reprezentat apoi decît uitarea acestei uitări, de-a lungul unei serii de ablațiuni succesive, în care elementele sistemului firii s-au întunecat unul după altul și au fost „pierdute“ din vedere de către om. Colapsul ontologic complet a avut loc în pozitivismul materialist nietzschean, cînd toate cele patru componente structurale ale firii s-au „prăbușit“ pe unul singur : *materia*, într-o reificare generalizată. A urmat o detentă, pas cu pas, pînă la „recuperarea“ progresivă a firii, ce se împlinește în ontologia fenomenologică heideggeriană. Depășirea metafizicii înseamnă ieșirea din orizontul acestei monomanii ontologice, „saltul în abis“, dincolo de ființare *(epekeina tes ousias)*, prin revenirea în spirală asupra orizontului inițial, în care atît Unul cît și firea sînt din nou accesibile privirilor unui *homo nobilis*.

Dacă există o lege internă a istoriei ascunse a ciclului nostru evolutiv, cu repercutări asupra istoriei vizibile a întregii umanități, aceasta constă în contracția și detenta etapizată, epocală, a sistemului autarhic tetradic natural, în destinarea sa către om. Dezvăluirea tăinuitoare a firii, așa cum încearcă să o descrie Heidegger fenomenologic, nu reprezintă decît lungul *intermezzo* ontic al acestei atribuiri a *physis*-ului, hotărnicit la începutul și la sfîrșitul ei de instanța deontică — Unul — care se dă omului în modul *sine modis* care îi este propriu.



DE ACELAȘI AUTOR

- *Prolegomene*
- *Compendiu metafizic*
- *Fantezia pedagogică*
- *Incercare de resurecție a vechiului spirit grec*



Lei 980

ISBN 973–95551–5–2